

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
سلسلة الدراسات الحضارية
31

تطويرُ الثّقافة

دراسةٌ اجتماعيّة في مفهومِ التنمية الثّقافيّة عند علي شريعَتي

فيروز راد وأمير رضائي

فيروز راد وأمير رضائي

متخصّصان في علم الاجتماع، وفي فكر علي شريعتي، لهما مشاركات علميّة في عدد من المجلات العلميّة الإيرانيّة، الأوّل منهما عضو الهيئة العلميّة في جامعة "پيام نور" لهما عمل مشترك هو هذا الكتاب الذي نقدمه لقراء العربية، وهو:

جامعه شناسي توسعه فرهنگي: كند و كاوها و پنداشته هاي شريعتي، انتشارات چاپخش، ٢٠٠٣.

تطوير الثقافة

دراسة اجتماعيّة في مفهوم التنمية الثقافيّة

عند علي شريعتي

تطوير الثقافة

دراسة اجتماعيّة في مفهوم التنمية الثقافيّة

عند علي شريعتي

فيروز راد وأمير رضائي

تطوير الثقافة

دراسة اجتماعيّة في مفهوم التنمية الثقافيّة عند علي شريعتي

تعريب

أحمد الموسوي



المؤلف: فيروز راد وأمير رضائي

الكتاب: تطوير الثقافة دراسة اجتماعيّة في مفهوم التنمية الثقافيّة عند علي شريعتي

العنوان الأصلي: جامعه شناسى توسعه فرهنگى: كندوكاوها وپنداشته هاى علي شريعتي

تعريب: أحمد الموسوي

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: حسين موسى

الطبعة الأولى: بيروت، 2009

ISBN: 978 - 9953 - 538 - 18 - 1



The Cultural Developing: A socialogical study in Ali shariati's thought



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611)

Info @ hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

المحتويات

المحتويات	5
كلمة المركز	7
الفصل الأول: الثقافة، التنمية، التنمية الثقافيّة (بحث نظري) . .	11
الفصل الثاني: التنمية	41
الفصل الثالث: التنمية الثقافيّة تحديد المفهوم	57
الفصل الرابع: شريعتي، الفكر الاجتماعي، التنمية الثقافيّة . . .	89
الفصل الخامس: شريعتي، التحوّلات الاجتماعيّة والتنمية الثقافيّة	121
الفصل السادس: شريعتي، الثقافة والتنمية الثقافيّة	171
الفصل السابع: شريعتي، الدين، التنمية الثقافيّة	221
الفصل الثامن: شريعتي، نهضة العودة إلى الذات والتنمية الثقافيّة: المرحلة الانتقاليّة وخصائصها	275
الفصل التاسع: شريعتي، المثقّف، التنمية الثقافيّة	313

الفصل العاشر: شريعتي، المجتمع المثالي والتنمية الثقافيّة
صناعة المجتمع المثالي في المذاهب الفكريّة والثقافات المختلفة 365

خلاصة الكتاب 413

المصادر والمراجع 425

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

تنطلق فكرة هذا الكتاب من مجموعة من المبادئ ربما يمكن حصرها في الآتي:

1 ـ إنّ الثقافة تمثّل العنصر الأهمّ في بناء المجتمعات الإنسانيّة، وبخاصّة عندما يتّسع مفهوم الثقافة ليشمل في دائرته كلّ أو أكثر أنماط السلوك الإنسانيّة التي تتشكّل على ضوء محدّدات عدّة تؤدي إلى صياغة تعبير ثقافي عن نمط العيش المرغوب فيه والمرغوب عنه.

2 ـ التنمية عنصر آخر يلازم الحياة الإنسانيّة، منذ بدايتها إلى أن تنتهي بشكلها المادي بموت الفرد، أو موت المجتمع.

3 ـ يعدّ علي شريعتي واحداً من الكتاب الإشكاليّين الذين كانت لهم مساهماتهم في ساحة الفكر الإسلامي بغض النظر عن الموقف المتّخذ من الرجل وممّا كتب؛ ولكنّه على أيّ حال رجل أثبت حضوره وكان له أنصار ومريدون اتخذوا من فكره نموذجاً يُدَّعى إمكان تطويره والبناء عليه لتحويله إلى مدرسة وتيّار فكريّ.

على ضوء ما تقدّم من إشارات يحاول الكاتبان فيروز راد وأمير

رضائي في كتابهما المعنون بـ «**جامعه شناسى توسعه فرهنگ: كندوكاوها وپنداشتهاى علي شريعتي**»، فيحاولان على مدى ثلاثة فصول من الكتاب معالجة هذه العناوين الثلاثة بوصفها مدخلاً إلى الكتاب والأهداف التي يرمي إليها. ومن هنا أتى الفصل الأول ليعالج مفهوم الثقافة مستعرضاً أبرز التعريفات التي طرحت حوله في العلوم التي تبحث حوله كعلم الاجتماع والإنثربولوجيا وغيرهما من العلوم المشابهة. ثم ليتضح المشهد أكثر فأكثر، يعرض المؤلفان لمجموعة من المصطلحات المرتبطة بمصطلح الثقافة ومن ذلك مفاهيم الحضارة والأيديولوجيا وغيرها. ولا يغفلان في الوقت نفسه الحديث عن أقسام الثقافة وتنويعاتها المفهوميّة في العلوم التي درسَتها وبحثَت حولها.

وينقلنا الفصل الثاني من الكتاب إلى الركن اللاحق وهو مفهوم التنمية، ليخلص خلال المعالجات التي يشتمل عليها إلى أنّ التنمية مفهومٌ واسعٌ لا يمثّل الاقتصاد إلا أحد أبعاده، وبالتالي لتتسع دائرة هذا المفهوم لتشمل التنمية على الصعيد الثقافي. ومن هذا الباب تدخل على الخط مفاهيمُ ومفرداتٌ ترتبط بمفهوم التنمية كالثورة والارتقاء والتثاقف وما إلى ذلك. وعلى هذا الصعيد يعرض الكاتبان لعدد من الآراء التي طرحت في هذا السياق ومقارنتها ليخلصا في محصلة الكلام إلى وجود عناصر عدة يرتبط بعضها ببعض تؤدّي متضافرة إلى تحقّق التنمية، ومنها ما هو اقتصادي ومنها ما هو غير ذلك. وبعد تحديد المراد من التنمية والثقافة يعمد الكاتبان إلى المفهوم المركب منهما وهو مفهوم التنمية الثقافيّة، فيعرضان لمجموعة من النظريّات المطروحة في هذا المجال، ومنها نظرية الانتشار، والتنمية الذاتيّة، وما يسميّانه نظريّة التنمية المنبثقة من الداخل، عارضين مجموعةً من الأفكار التي لا يستغني من يريد

مطالعة الكتاب عن المرور عليها لدورها البارز في جلاء الأفكار المعالَجة على مدى صفحات الكتاب اللاحقة.

وأمّا الفصل الرابع، فقد خُصِّص لاستعراض حياة علي شريعتي وشرح سيرته الفكريّة والعلميّة بدءاً من الولادة إلى الدراسة في فرنسا وعمله في التدريس في جامعة طهران، ونشاطه الاجتماعيّ في حسينيّة إرشاد، وخلال متابعة حياة علي شريعتي العلميّة ومسيرته الفكريّة يبرز الكاتبان أهمّ المفكرين الذين تأثّر بهم شريعتي وعلى رأس هؤلاء يشيران إلى محمد إقبال وجمال الدين الأفغاني، وما يؤكّد تأثر شريعتي بهما هو حضورهما في كلامه، بل تخصيصه لكتاب حول محمد إقبال بعنوان: «**نحن وإقبال**». ولا يُختم الفصل قبل استعراض كثير من النقاط التي تصب في مصلحة وضوح صورة علي شريعتي بدءاً مما تقدمت الإشارة إليه، ووصولاً إلى الحديث عن جمهوره ورسالته. وهكذا تتوالى فصول الكتاب إلى أن تبلغ الفصل العاشر المخصص للحديث عن المجتمع المثالي الذي يقدّمه لنا علي شريعتي على صفحات كتبه ومنابره التي ارتقاها وقدّم من خلال رؤاه وأفكاره.

وينتهي الكتاب في تحديده لأهمّ المواقف التي تبنّاها شريعتي من موضوع البحث؛ أي من التنمية الثقافيّة، إلى أنّ التنمية عملية معقّدة متداخلة الأبعاد لا يمكن أن يتحقّق بعد واحد منها أو ينجح ويكون مجدياً إلا إذا اندمجت فيه التنمية الثقافيّة مع التنمية على الصعد الأخرى. وأمّا عن دور الدين في عمليّة التنمية فإنّه يعطيه دوراً مركزياً؛ حيث يرى أنّ ثقافة كلّ شعب وتاريخه وحضارته ممتزجة بالدين امتزاجاً يفشِل أيّة محاولة لفكّ الارتباط بين الدين وبين غيره من مكوّنات الحضارة والثقافة لأيّ مجتمع من المجتمعات التي يتمتّع الدين فيها بحضور فاعل لا سيما المجتمعات الإسلاميّة والإسلام.

وبوحيٍ من ذلك الموقف يرى شريعتي أنّ التنمية الثقافيّة لا تتمّ إلا بتحويلِ الدين إلى أيديولوجيا فاعلة في حياة الشعوب، وذلك يتوقّف على غربلة مصادر الفكر الدينيّ وتنقيتها مما امتزج بها من عناصر تحوّلت إلى دينية مع مرور الأيام؛ ولكنّها ليست كذلك في الواقع. وهو يرى أن على المثقف أن يلعب دوراً فاعلاً في هذا الميدان.

وسواء اتفقت مع الكاتبين في تحليلهما لأفكار علي شريعتي أم اختلفت، بل سواء وافقت علي شريعتي نفسه أم اختلفت معه، فإنك لا تستطيع تجاهل هذه الشخصية والمحاولات التي طرحها تحت عناوين عدة يصعب حصرها في هذه الكلمة الموجزة، وهذا بعض ما حاول الكاتبان دراسته على مدى صفحات هذا الكتاب الذي رأى مركز الحضارة ترجمته ونقله إلى قرّاء العربية، آملاً أن يكون فيه إضاءة على محاولة فكرية قدمها علي شريعتي خلال مسيرته العلمية. وما يقدم لهذه المحاولة العلمية مبرراتها، هو ترجمة أكثر كتب علي شريعتي إلى اللغة العربية وقدم معرفة المثقفين العرب بهذا الشخصية التي لها من يؤيدها ويقبل أفكارها، ولها من يعارضها. وأملنا في ذلك كله أن يكون في هذا العمل إضافة مجدية إلى المكتبة العربية وإلى قرائنا الأعزاء.

مركز الحضارة لتنمية
الفكر الإسلاميّ

الفصل الأول

الثقافة، التنمية، التنمية الثقافيّة

(بحث نظري)

الثقافة

تُعتَبر كلمة **الثقافة** «*Culture*» التي تُستخدم اليوم في مجال العلوم الاجتماعية، من أوسع المفاهيم التي تكتسب باستمرار معاني متنوّعة ومتعدّدة في كتابات الماضين، وفي المحاورات اليومية للمعاصرين.

الثقافة في التقاليد والآداب الفارسيّة

من المهمّ الإشارة إلى أنّ كلمة (فَرْهَنْگَ) المؤلَّفة من (فر) و(هنک) تعني في اللغة الإعلاء والتهذيب والإخراج والاستخراج، ولم تُستخدم في الآداب الفارسيّة بالمفهوم المشتقّ من جذر الكلمة مطلقاً»[1].

---

(1) محمود روح الأميني، **زمينه فرهنگ شناسى** (مبادئ علم الثقافة)، منشورات عطار، طهران، 1989، ص11.

لا بل إنّ استخدام كلمة (فرهنگ) أي: الثقافة في النصوص الأدبيّة للكتّاب والشعراء الفرس في المراحل التاريخيّة المتعدّدة؛ جاء متبايناً؛ حيث وردت في فترة ما قبل الإسلام في صحيفة **أردشير بابكان** بمعنى الفنون والأساليب، وبعد ظهور الإسلام، جاءت في قصائد شاعر الفرس الملحميّ **الفردوسي** بمعنى العلم والفن والحكمة، وفي العصر الحالي توسّع مفهومها من خلال استخدامها في المعاجم، ومن بينها المعجم الفارسي «عميد» حيث صارت تدل على: الحكمة، والأدب، والعلم، والمعرفة، والتربية والتعليم، والمؤلّفات العلمية والأدبية لشعبٍ أو أمّةٍ ما.

والواقع أن هذا المفهوم انتشر في المحاورات اليوميّة بشكل واسع، فيُستخدم مصطلح (فَرهنگى) و(فَرهيختِه) «أصحاب الثقافة» للتعبير عن أصحاب الدراسات العليا والمشرّعين والملمّين بالآداب والأعراف الاجتماعيّة، يقابله مصطلح «عديم الثقافة» الذي يُستخدم في عكس تلك المعاني. أما في وسائل الإعلام العامة، فقد شاع استخدام كلمة الثقافة في صورة مركّبة مثل ثقافة المطبوعات، الثقافة السياسية، ثقافة الغرب، الثقافة الإسلامية، الغزو الثقافي، و...

كلمة «الثقافة» في اللّغات الأوروبيّة

وغنيٌّ عن القول أن لكلمة الثقافة مرادفات في اللّغات الأوروبيّة، فكلمة «*Culture*» تُستَخدم في اللّغة الفرنسية ونفسها في اللغة الإنكليزية مع اختلاف في النطق طبعاً. وهي بالفرنسية تحمل معاني مختلفة مثل الزراعة وتهذيب النفس.

في هذا السّياق، يقول **غي روشير** «***Guy Rocher***» عن مسار تطوّر هذه الكلمة:

«... في كلّ مرة كان يُضاف معنى جديد إلى كلمة الثقافة

«**Culture**» المأخوذة عن الفرنسيّة والمترجمة من الألمانيّة إلى الإنكليزية. وكان ذلك عن طريق التوسّع في مفهوم هذه الكلمة تارةً، أو عن طريق تشابه مرادفاتها تارةً أخرى، من دون أنْ تفقد معناها الأصليّ؛ لكنّها ابتعدت عن معناها الذي وُضِعت له بسبب المعنى الجديد الذي لزمته»[1].

وبالعودة إلى مرحلة القرون الوسطى نجد أن كلمة «***Culture***» الفرنسيّة استُخدمت في معانٍ مختلفة، حيث وردت بمعنى العبادة الدينيّة، وفي القرن السابع عشر بمعنى العمل على الأرض، وفي القرن الثامن عشر بمعنى التطوّر الفكريّ للفرد، ولكن في أواخر ذلك القرن، وضمن سلسلة من الدراسات تحت عنوان «التاريخ العالمي»، استُخدمت الكلمة لأوّل مرّة في ألمانيا، بمفهوم التقدّم الفكري والاجتماعي العام للإنسان[2].

الثقافة في العلوم الاجتماعيّة

حملتْ كلمة «الثقافة» في حقل العلوم الاجتماعيّة عموماً، وفي علم الاجتماع بشكل خاصّ، معنىً جديداً ابتعد كثيراً عن المعنى السابق لها. فقد استخدمها **إدوارد تايلور** «***Edward Taylor***» لأوّل مرّة في بريطانيا في كتاب «الثقافة الابتدائيّة»، بمعنى مجموعة الإنجازات المادّية والمعنوية للبشر التي تنتقل من جيل إلى جيل آخر، والتي تُرادف كلمة الحضارة، ومنذ ذلك الوقت دخلت ميدان العلوم الاجتماعيّة كمفهومٍ جديد.

---

(1) غي روشير، **الفعل الاجتماعي** «*Social Action*»، ترجمة هما زنجاني زاده، منشورات جامعة الفردوسي، مشهد، 1988، ص119.

(2) المصدر نفسه، ص 115 ـ 116.

«في التقاليد الإنكليزية والفرنسيّة، يُرادف مفهوم الثقافة - في الغالب - كلمة الحضارة، ولا ضير في استخدام مصطلح «نشر الثقافة» و«إشاعة الحضارة»، فكلاهما يُعَدّان خصمين للبربريّة والهمجيّة منذ القِدَم. وعلى الرغم من ذلك، اعتُبرت الثقافة بتأثيرٍ من المذهب الرومنطيقي في ألمانيا، مخزناً للفضائل الراقيّة، والعطاء الفنّي والكمال الفرديّ للجنس البشريّ»[1].

يبقى القول: إنّ أوّل من استخدم هذا المفهوم هم علماء الإناسة، ومن بعدهم علماء الاجتماع.

الثقافة: مصطلحات وتعاريف

لم تتنوّع ولم تتعدّد استخدامات كلمة الثقافة في اللّغة الفارسية وما يُرادفها في اللّغات الأوروبيّة فحسب، بل تباينت تعاريف واستخدامات هذه الكلمة في حقل العلوم الاجتماعيّة أيضاً، بحيث يوجد في الوقت الحاضر أكثر من (300) تعريف لها.

يقول **جاك بيرك** ***«Jaques Berque»*** عالم الاجتماع الفرنسي بهذا الشأن:

«لكلمة الثقافة - اليوم - معنىً واسع وعميق، أعمق ممّا كان عليه في أيّ وقتٍ آخر، معنىً لا تحدّه الكلمات. فهي - مثل كلمة «العرفان» - تستعصي على التعريف وذات أبعاد، وكلّما حاولنا الاقتراب منها نجد أنفسنا أكثر بُعداً عنها»[2].

---

(1) نيكولاس آبركرامبي، ستيفن هيل، برايان س. ترنر، **معجم علم الاجتماع**، ترجمة حسن بويان، ط. 2، منشورات چاپخش، طهران، 1991، ص 101.

(2) محمد علي إسلامي ندوشن، **فرهنگ وشبه فرهنگ (الثقافة وشبه الثقافة)**، ط. 3، منشورات يزدان، طهران، 1992، ص13.

ويُمكن تقديم أسباب كثيرة لمدى اتّساع الثقافة وتنوّع تعاريفها، ونكتفي بالإشارة إلى سببين:

1 ـ للثقافة حضور علنيّ وخفيّ في جميع شؤون الحياة البشريّة.

2 ـ عرّف علماء العلوم الاجتماعية والإنسانية ـ كلّ بحسب المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها والآراء الخاصّة التي يحملها ـ الثقافة بأسلوب خاصّ. والجدير بالذكر أنّه على الرغم من هذا التنوّع والتعدّد، فهذه التعاريف تلتقي في نقاطٍ كثيرة، مع ذلك فإنّنا نستطيع تصنيفها في مجموعتين:

أ) **تعاريف عامّة**: وهي تعاريف شاملة وجامعة تتضمّن الجوانب المادّية والمعنويّة (الرّوحيّة) في حياة الإنسان.

ب) **تعاريف جزئيّة**: وهي التي اهتمّت بشكل محدّد بأحد جوانب حياة الإنسان، وبدوْرها تنقسم إلى مجموعتين:

1 ـ التعاريف التي تُركّز على الجانب المادّي (العينيّ) في حياة الإنسان.

2 ـ التعاريف التي تهتمّ بالجانب المعنويّ (النظريّ) في حياة الإنسان.

لا بدّ من أن نشير إلى أنّنا لا ننوي بيان ونقد وتقييم جميع التعاريف المطروحة هنا؛ لأنّ مثل هذا العمل الكبير لايسعه مثل هذا الموجز، بل إنّ همّنا ينحصر في الإشارة إلى أهمّ تلك التعاريف.

إنّ التعريف الذي قدّمه عالم الإناسة الإنكليزيّ المشهور **إدوارد تايلور «*Edward Taylor*»** عن الثقافة يُعتبر الأشمل حيث يقول: «هي ذلك الكلّ المعقّد الذي يشمل المعارف والعقائد والفنون والتقاليد والصناعات والتقنيّات والأخلاق والقوانين، وباختصار هي العادات والسلوكيّات والضوابط التي يتعلّمها الإنسان من مجتمعه

بوصفه عضواً فيه، وعليه مسؤوليات وواجبات تجاه ذلك المجتمع»[1].

بدوْره يكتب **مايرس** «*Myers*»: «الثقافة ذلك الشيء الموروث من ماضي البشر، الذي يؤثّر في حاضرهم ويصوغ مستقبلهم»[2].

وهو لا يقدّم تعريفاً دقيقاً وواضحاً للثقافة، اللهمّ إلّا تعريفاً شاملاً يُصنَّف ضمن تعاريف المجموعة الأولى.

ويعتقد **غوستاف كليم** «*Gustav Klemm*» أنّ «الثقافة تشمل العادات والتقاليد والمعلومات والاختصاصات والعلوم والفنون والحياة العائلية والدين، وتُطلق على عملية نقل تجارب الماضين وعلومهم إلى شريحة الشباب في المجتمع»[3].

ويقول **إدوارد سابير** «*Edward Sapir*» عالم الإناسة وعالم النفس الاجتماعي: «ثقافة جماعة ما تشمل أنواع الأنماط السلوكيّة الاجتماعيّة والتي يجسّدها جميع أو أغلبية أعضاء تلك الجماعة»[4].

- من جهته، **غي روشير** «*Guy Rocher*»، استخدم الثقافة بمعنى الفعل أو النشاط «*Action*» حيث قال إنها: «مجموعة مترابطة من أساليب التفكير والشعور والعمل المحدّدة تقريباً والتي يتعلّمها ويشترك فيها عدد كبير من الأفراد، وتُستخدم بأسلوبين: عينيّ

---

(1) محمود روح الأميني، مبادئ علم الإناسة، ط. 5، **زمنية إنسان شناسى، مصدر سابق**، ص 147.

(2) پرويز فيرجاوند، **پيشرفت وتوسعه برنبياد هويت فرهنگى** التطوّر والتنمية على أساس الهويّة الثقافية، ط. 1، الشركة المساهمة للنشر، طهران، 1989، ص 21.

(3) منوجهر محسني، **جامعة شناسى عمومى** (علم الاجتماع العام)، ط 9، مكتبة طهوري، طهران، 1989، ص 410.

(4) محمود روح الأميني، **زمينه فرهنگ شناسى** (مبادئ علم الثقافة)، ص 18.

ورمزيّ لكي تجعل من هؤلاء الأشخاص مجموعة خاصة ومتميّزة»[1].

- يعتقد **بروس كوين** ***«Brous Queen»***: «بأنّه يمكن تعريف الثقافة باعتبارها مجموعة الخصوصيّات السلوكيّة والعقديّة المُكتَسبة لأعضاء مجتمع خاصّ»[2].

ربّما بَدَت التعاريف المطروحة آنفاً مختلفة في ما بينها ظاهريّاً على الأقلّ، إلّا أنّها جميعاً تُصنّف ضمن تعاريف المجموعة الثانية، والتي تهتمّ بالجانب المعنويّ من حياة الإنسان.

- أما تعريف **ليسلي وايت** ***«Leslie White»*** فهو أنّ «الثقافة مؤسّسة متحرّكة ومتطوّرة، و**عملية «Process»** لصيرورة **«Transformation»** الطاقة»[3].

ومن الواضح أنّ هذا التعريف هو أحد التعاريف الجزئية، مع فارق واحد وهو اهتمامه بالجانب الماديّ من حياة الإنسان.

تاريخ علم الثقافة لدى الأمم

لئن كانت شرايين الثقافة تمتدّ في جميع أبعاد الحياة الإنسانيّة والحياة الثقافيّة الماضية، وتُلقي بظلالها على الوقت الحاضر، ما يجعل من إمكانية التنبّؤ بالمستقبل أمراً ممكناً إلى حدّ ما، فإنّ ضرورة التعرّف على الثقافة تتجلّى لنا أوّلاً كطريق يؤدّي إلى التعرّف

---

(1) غي روشير، **الفعل الاجتماعي**، ص 123.

(2) بروس كوين، **در آمدى به جامعه شناسى** (مدخل إلى علم الاجتماع)، ترجمة محسن ثلاثي، ط. 5، منشورات فرهنگ معاصر، طهران، 1993، ص 37.

(3) علي أكبر فرهنگی، **تكنولوژى وتكامل فرهنگى** (التكنولوجيا والارتقاء الثقافي)، ط. 1، منشورات فرهنگ خانه اسفار، طهران، (بدون تاريخ)، ص 54.

على المجتمعات في الفترات التاريخيّة المختلفة، ومسار تحوّلها، والاطّلاع على العوامل التي تؤثّر على حياة البشر.

من منظار علم ثقافة الشعوب (*Culturology*) يمكن بحث ودراسة ثقافة أيّ مجتمع من ناحيتين: مادّية ومعنويّة.

لكن بما أنّ الحضارات البائدة لم تترك وراءها إلّا النّزر اليسير من الآثار، وهذه الآثار هي في الغالب بقايا الوسائل والأدوات التي كانت تُستخدم في ذلك الوقت، لذا يمكن القول إنّ التعرّف على حضارات المجتمعات القديمة يتمُّ من خلال التعرّف على هذه الآلات والأدوات، أو بتعبير أدقّ، التعرّف على مدنيّة تلك المجتمعات.

ومن المهمّ القول: إنّه بعد اختراع الخطّ والكتابة، اعتُبر عدد من المؤلّفات الأدبية والتاريخيّة والجغرافيّة (مثل أدب الرحلات وغيرها)، والتي تتضمّن أخبار الشعوب الغابرة وثقافتها، كنافذة وحيدة للتعرّف على الثقافة المعنويّة لتلك المجتمعات.

وقد ازدادت أهميّة **علم الثقافة** لدى المجتمعات الغربيّة، ولا سيّما في الجانب النظريّ، مع انبعاث النهضة الصناعيّة في الغرب وظهور الاستعمار، وذلك لهدفين:

1 ـ **الأول**: نهب ثروات الشعوب الأخرى، وتصريف فائض المنتوجات في المصانع الغربية، لذلك احتلّ موضوع التعرّف على ثقافة المجتمعات في تلك المستعمرات أهميّة كبيرة.

2 ـ **الثاني**: شغف عدد من الباحثين وعلماء الاجتماع الذين وطئت أقدامهم أراضي تلك المستعمرات، بدراسة ثقافة تلك المجتمعات، ومقارنتها بثقافتهم لتحقيق هدفهم في إثبات تفوّق ثقافات مجتمعاتهم.

أمّا اليوم، فيحتلّ **علم الثقافة** أهميّة بالغة؛ لأنّه يتيح لنا التعرّف عن كثب على المجتمعات في الحقب التاريخية المختلفة، وكذلك دراسة تاريخ تحوّلها والعوامل التي تؤثّر على حاضرها ومستقبلها.

خصوصيّات الثقافة

إلى ذلك، يعرض **ميلفن هرسكوفيتس «*Herskovits*»** مجموعة من الخصوصيّات للثقافة في إطار ثلاث معادلات هي كالتالي[1]:

- الثقافة العامة ـ الخاصة.
- الثقافة الثابتة ـ المتغيّرة.
- الثقافة الاضطراريّة ـ الاختياريّة.

الثقافة العامة ـ الخاصة:

تشترك جميع المجتمعات الإنسانية في بعض أوجُه الثقافة، فيما يختصّ البعض الآخر من أوجُهها ببلادٍ ومرحلة تاريخيّة خاصّة. ويُمكن دراسة هذه الخصوصيّة تحت العناوين التالية:

الثقافة العامة، الثقافة الخاصة، الثقافة الفرعيّة:

1 ـ **الثقافة العامة «*General Culture*»**: هنالك بعض الجوانب الثقافيّة التي تتضمّنها جميع المجتمعات الإنسانية، وذلك لسببين:

- إشتراك البشر في الحاجات المعيشيّة والنفسيّة والاجتماعيّة،

---

(1) محمود روح الأميني، **زمينه انسان شناسى** (مبادئ علم الإناسة)، ص 121 (بالاقتباس من هرسكوفيتس، أُسس علم الإناسة الثقافي، باريس، 1952).

وعلى هذا الأساس، قاموا في كلّ مرحلة زمنية ومكانية، وبأسلوب متشابه تقريباً، بسدّ تلك الحاجات فظهرت اللّغة والوسائل والفنون من أجْل الانتفاع بالطبيعة، وقوانين الملكية، منظومة المحارم وغير ذلك....

- إحدى الخصوصيّات الأساسيّة للثقافة اكتسابيّتها وإمكانيّة انتقالها، والتي تؤدّي إلى انتقال عناصر الثقافة من جيلٍ إلى جيل، ومن مجتمعٍ إلى مجتمع آخر.

2 ـ **الثقافة الخاصّة «*Special Culture*»**: تعمّ بعض الأوجُه الثقافيّة جميع المجتمعات البشريّة، بَيْدَ أنّها، وبسبب الطريقة التي يتمُّ بها توفير متطلّبات المعيشة في الأزمنة والأمكنة المختلفة نظراً إلى اختلاف الظروف الإقليميّة والتاريخيّة وغيرها، تبدو وكأنّها ثقافة خاصّة بذلك المجتمع. ومن هنا، توجد ثقافات بعدد المجتمعات الموجودة. وبعبارة أوضح، يمكن العثور على شكل خاص من قانون المُلكيّة، واللّغة الخاصة، والوسائل والفنون الخاصة و... في الثقافات البشريّة المختلفة.

3 ـ **الثقافة الفرعيّة «*SubCulture*»**: في داخل كلّ مجتمع، هناك فئات أصغر تتشابه في بعض العادات والتقاليد الأساسية مع الثقافة العامة للمجتمع، إلّا أنّها، وبسبب بعض الاختلافات الثقافيّة، تتميّز عن سائر فئات المجتمع.

ويُصنَّف أفراد المجتمع بحسب العمر، الجنس، المهنة، الدراسة، الإقليم الجغرافي، الدين، القوميّة، الفكر والعقائد التي يُؤمنون بها.

وفي ضوء هذه الفوارق يمكن ملاحظة أنواع الثقافات الفرعيّة من قبيل ثقافة الشباب، وثقافة المدينة، وثقافة القرى والأرياف، وثقافة

العامّة، وثقافة النخبة، وغير ذلك من الثقافات الفرعيّة داخل المجتمع الواحد.

ومن الضروريّ هنا التنويه بأنّ هذه الفوارق قد انخفضت مقارنة بما كان عليه الوضع في السابق، بسبب التقدّم العلميّ، وانتشار وسائل النقل، وكذلك تطوّر وسائل الاتّصال وبخاصّة وسائل الإعلام العامّة.

في هذا المجال، وعلى غرار فكرة القرية الثقافيّة العالميّة لـ **ماك لوهان** «*Mc Luhan*» المفكّر الكنديّ المعاصر، ترى السيدة **مارغريت ميد** «*Margreat Mead*» أنّ ثقافة عالم المستقبل هي ثقافة عالميّة، وتكتب:

«ثمّة توجّهات في طور التكوين في الوقت الحاضر قائمة على أساس توحيد السلوك والفكر بين الكثير من الشعوب في نقاط العالم»[1].

بدوره يطرح **جان كازنيف** «*Jean Cazeneuve*» مصطلح **جمهرة الثقافة** «*Massification*»، ويقول: «مع ظهور وسائل الاتّصال العامّة في المجتمع تلاشت جميع الثقافات المحليّة، والثقافات الخاصّة والمستقلّة، وتلقّى أفراد المجتمع الواحد تثقيفاً متشابهاً، فأخذوا يتأثّرون، في نمط الحياة والرغبات، بنماذج متشابهة تقدّمها لهم وسائل الاتّصال العامّة»[2].

---

(1) واگبرن نيم كوف، زمينه جامعه شناسى (مبادئ علم الاجتماع)، ترجمة واقتباس: أ.ح. آريان بور، ط. 8، الشركة المساهمة لكتب الجيب، طهران، 1974، ص 411.

(2) باقر ساروخاني، جامعه شناسى ارتباطات (سوسيولوجيا الاتصالات)، ط. 3، منشورات اطلاعات، طهران، 1992، ص88.

الحضارة والمدنيّة

أطلق عدد من علماء الاجتماع مصطلح المدنيّة على البُعد العامّ في الحضارة، ومصطلح الثقافة على البُعد الخاصّ فيها: «لكلّ حضارة جانبان عامّ وخاصّ، فيُطلق على الجانب العامّ والمشترك بين الثقافات ـ وهي الثقافة المادّية ـ بالمدنيّة، وعلى الجانب الخاصّ بالثقافة، وهي الثقافة غير المادّية التي تصطبغ بصبغة محليّة وقوميّة»[1].

ويمكن تحديد الفوارق الموجودة بين مفهوم الحضارة والمدنيّة كالتالي:

مفهوم الحضارة أوسع وأكثر تنوّعاً من مفهوم المدنيّة الذي يتضمّن مفهوم العيش الحضريّ في المدينة، بينما تشمل الحضارة كلّ الفئات والمجتمعات والتي من جملتها القرية، المدينة، العشيرة و...

- يمكن أنْ يشمل مصطلح المدنيّة عدّة مجتمعات، مثل المدنيّة الإسلاميّة، في حين أنّ مفهوم الحضارة يرتبط بمجتمع أو فئة معيّنة، مثل حضارة فارس، حضارة الصين وغيرهما.
- إنّ مفهوم المدنيّة الذي يُرادف الجانب المادي في حياة الإنسان، هو مفهوم كمّي وقابل للمقارنة ويحمل قيمة ـ التقدّم والتأخّر ـ كما هو الحال مع الأدوات والمهارات وباقي المكتسبات المادّية القابلة للقياس، في حين أنّ الثقافة التي تشمل الجوانب الفكريّة والمعنوية تنطوي على مفهوم غير كمّي، ولا يمكن إثبات تفوّق

---

(1) حسين أديبي، **زمينه إنسان شناسى** (مبادئ علم الإناسة)، ط. 2، منشورات لوح، طهران، 1977، ص 109.

ثقافة ما على ثقافة أخرى بسهولة، فالعادات والتقاليد والفنون والمعتقدات الدينيّة لا يمكن قياسها بمعيار كمّي.

وتُجَسِّدُ الثقافة مفهوماً نسبيّاً، ويمكن دراسة قيمة وأهمية عنصر ما من الناحية **الوظيفية «*Functional*»** داخل ذلك المجتمع فقط.

أمّا المدنيّة ـ أي المكتسبات المادّية للبشر ـ فهي أسهل اكتساباً وانتقالاً من الثقافة، لكنّ بعض علماء الاجتماع وعلماء الإناسة لا ـ يحبّذون هذا التصنيف ـ الثقافة المادّية والثقافة المعنوية ـ : «برأي هؤلاء أنّ هذا الفصل والتمييز مصطنع، لا سيّما أنّه مشوب بنوع من الازدواجيّة الغامضة، ويُسْتَلْهِمُ من التضارب الكاذب بين الروح والمادّة»[1].

الهويّة الثقافيّة

في ضوء خصوصيّة الثقافة هذه ـ الجانب العامّ والجانب الخاصّ ـ والفرق بين الجانب المادّي ـ المدنيّة ـ والجانب المعنوي ـ الثقافة ـ يمكن القول: إنّ المكتسبات المادّية للبشر لاتختصّ بفئة أو شعب بعينه، بل هي سمة تجتمع حولها المجتمعات البشرية كافّة، وإنّ اقتباسها أمرٌ معقول ومنطقيّ. بَيْدَ أنّ لكلّ مجتمع ثقافة تميّزه عن الثقافات الأخرى بسبب الخصوصيّات الإقليمية الجغرافيّة والتاريخيّة و....

«إنّ الماضي التاريخي، ملاحم الآباء والأجداد، وأرض الأسلاف، واللّغة الأم، والمعتقدات والتقاليد القوميّة، والمفاخر الوطنيّة، والقدوات الدينيّة، والعصبيّة القوميّة، والفنون والآداب المتوارَثَة، تُشكّل بمجموعها «الهويّة الثقافيّة» للمجتمع»[2]. وفي تضييع

---

(1) غي روشير، **مصدر سابق**، ص 121.

(2) محمود روح الأميني، **زمينه فرهنگ شناسى** مصدر سابق، ص 110 - 111.

هذه العناصر عبر اقتباس ملامح خاصّة من ثقافات المجتمعات الأخرى، خطرٌ حقيقي يُهدّد استقلال ذلك المجتمع.

الثقافة الثابتة ـ المتغيّرة

انطلاقاً من كون التراث الثقافيّ ينتقل من جيل إلى جيل آخر، والثقافة السابقة متواصلة حتى الوقت الحاضر، وفي حال حدوث تغيير فإنّه يحدث بهدوء وتباطؤ بحيث لا يُمكن تحسّسه أو إدراكه بسهولة، لذا، تبدو الثقافة وكأنّها ثابتة. وعلى الرغم من هذا، وبسبب ظهور متطلّبات معيشيّة ونفسيّة واجتماعيّة جديدة، والسعي لتلبيتها ووجود فوارق في المقتضيات الزمانيّة والمكانيّة، تحدث تغيّرات في الثقافات البشريّة. واستناداً إلى هذه الخصائص، يمكن تقسيم ثقافة المجتمعات المختلفة إلى قسمين:

1 ـ **الثقافة الساكنة أو الثابتة** ***«Static Culture»***: لا يوجد ثبات وسكون تامّ في أيٍّ من ثقافات العالم، غير أنّه ـ في بعض الأحيان ـ يتقلّص التغيّر في بعض المجتمعات إلى أدنى مستوياته، حتى يصل إلى «الحدّ النهائيّ أو ما يُعرف بـ **السكون الثقافي** «**Cultural Staticism**»، وتكون الثقافة في هذه الحالة جامدة وغير قابلة للتغيير»[1].

2 ـ **الثقافة الديناميّة أو الحركيّة** ***«Dynamic Culture»***: بعض المجتمعات تُصنَّف في الجهة المقابلة للمجتمعات الساكنة بحيث أنّ وتيرة التغيّرات الثقافيّة فيها وسرعتها تكون بشكلٍ متسارع ومتصاعد.

---

(1) باقر ساروخاني، **جامعه شناسى ارتباطات**، ط. 1، منشورات كيهان، طهران، 1991، ص 161.

بشكل عامّ، يمكن القول: إنّ التغيّرات مستمرّة ولا يمكن تجنّبها، لكن الاختلاف بين ثقافة وأخرى يكون في سرعة واتّجاه ومجال التغيير فقط.

أشكال التغيير

من المفيد القول إنّ الانتقال الثقافي ***«Cultural Transformation»*** هو عبارة عن حركة تغيّر عنصر ثقافيّ إلى عنصر ثقافيّ جديد في إطار النظام الثقافيّ المعترف به، وهو أمرٌ يحصل تقريباً في جميع الثقافات، وفي فترة زمنيّة واحدة قصيرة نسبيّاً. ولا ينطوي هذا المفهوم على أيّة قيمة ذاتيّة، لأنّ اتّجاهه يمكن أنْ يكون موجباً أو سالباً.

- **التحوّل الثقافي** ***«Cultural Changement»***: وهو ما يُطلق على مجموعة التغييرات التي تحدث على مدى فترة طويلة نسبيّاً، في أغلب وجوه وأبعاد الثقافة، وخارج إطار النظام الثقافي الرّسمي (المألوف). بعبارة أوضح، «كلّما دخلت عناصر ومجموعات ثقافيّة جديدة في ثقافة ما، وحدث بسبب ذلك تغيّر في محتوى وبُنية تلك الثقافة، يمكن القول حينئذٍ أنّ تطوّراً ثقافيّاً قد حصل»[1].

وهذه الكلمة أيضاً لا تملك قيمة ذاتيّة، لاحتمال أنْ يكون اتّجاهها موجباً أو سالباً.

- **التنمية أو التطوّر الثقافي** ***«Cultural Evolution»***: هذا المصطلح هو نوع من التغيير والتطوّر الثقافيّ نحو الأمام والكمال والتقدّم، وهو ذو قيمة ذاتيّة، بمعنى: أنّه يُطلق على «تغيّر ثقافة ما أو

---

(1) بروس كوين، **در آمدى به جامعه شناسى** (مدخل إلى علم الاجتماع)، ص 43.

عنصر منها، من حالة بسيطة وغير مترابطة إلى حالة مترابطة وأكثر تعقيداً»[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ التنمية والتكامل مطروحان على مستويين:

أ - **التطوّر العام «*General Evolution*»**:

ويطرح الخطوط العامّة لتطوّر المجتمعات البشرية عامّةً نحو الكمال.

ب- **التطوّر الخاص «*Specific Evolution*»**:

وينطوي على الخطوط العامّة لتطوّر مجتمع بعينه نحو الكمال.

أساليب التغيير

ممّا لا شكّ فيه أنّ ثمّة أساليب عديدة للتغيير يمكن تفصيلها كالآتي:

- **الإبداع الثقافي «*Cultural Innovation*»**: تتغيّر الثقافة وتتطوّر أحياناً نتيجةً للإبداع، سواء في المجال المادّي الذي يشمل الاختراعات والاكتشافات و...، أم في المجال النظريّ والمعنويّ من قبيل الآداب، والفنون، والعقائد...إلخ. والإبداع وليد الثقافة الداخلية، وهو يحدث لثلاثة أسباب:

أ - مع مرور الوقت، يبرز عنصر جديد من العناصر الموجودة بالفعل في ثقافة المجتمع، لأنّه لا يمكن أن يولد شيء من لا شيء.

ب- إنّ المقتضيات «الزمكانية»، وظهور متطلّبات جديدة ومحاولة تلبيتها، تؤدّي إلى خلق الإبداع الثقافي.

---

(1) باقر ساروخاني، مصدر سابق، ص161.

ج - إنّ وجود الأفراد المبدعين والمبتكرين والمجدّدين على الصعيدين المادّي والمعنوي يؤدّي بدوره إلى الإبداع الثقافي.

التثاقف «*Acculturation*»:

تنتقل العناصر الثقافيّة من ثقافة إلى ثقافة أخرى نتيجةً للاحتكاك والاتصال بين المجتمعات المختلفة، ويتمّ ذلك عبر صورتين:

أ - **التثاقف الثنائي أو التبادل الثقافي** «*Bilineal Acculturation*»: يحدث التثاقف الثنائي الواعي بين المجتمعات حينما تكون هذه المجتمعات على مستوى واحد تقريباً في النواحي العسكريّة والاقتصاديّة والثقافيّة، ويوجد احتكاك بينها، مباشر أو غير مباشر.

ب- **التثاقف الأحادي**: «*Unilateral Acculturation*»: يحدث داخل مجتمع مستوى ثقافته أدنى من مستوى ثقافة مجتمع آخر في النواحي العسكريّة والاقتصاديّة و...، فيأخذ العناصر الثقافيّة من ثقافة أقوى.

وفي الواقع أنّ هذا النوع من التثاقف يكون على نمطين أيضاً:

1 - **التثاقف الأحادي الاختياري الواعي**:

وفيه يأخذ المجتمع من مجتمع آخر ما يراه مفيداً لثقافته، وخاصّة على الصعيد المادّي، كالتقنيّة والفنون وغيرها، وبشكل واعٍ وانتقائيّ.

2 - **التثاقف الأحادي الإجباري واللّاواعي**:

هذا النوع من التثاقف يُطلَق عليه أحياناً مصطلح «**الغزو**

الثقافي»، ويكون عن طريق الاستعمار المباشر وغير المباشر، حيث تترسّخ العناصر الثقافيّة لمجتمع ما في المجتمع الآخر، وتهدّد هويّته واستقلاله الثقافي.

مستويات التغيير

للثقافة مستويان، مادّي ومعنويّ:

1 ـ **المستوى المادّي للثقافة**: هو عبارة عن مجموعة المنجزات المادّية العينيّة والملموسة، من قبيل الصناعات، الفنون، الإبداعات، المؤسّسات و... التي يأخذها كلّ جيل إمّا عن الجيل السابق له، أو من ثقافات المجتمعات الأخرى، ويقوم هو بدوره بإضافة إنجازات أخرى عليها.

2 ـ **المستوى المعنويّ للثقافة**: هو عبارة عن مجموعة المنجزات النظريّة غير المادّية من قبيل القِيَم، العقائد، القوانين، العادات والتقاليد، والإنجازات العلميّة والفنيّة و...، التي تنتقل من جيل إلى جيل آخر.

ولا بدّ من القول: إنّ التغيير يحصل على كلا المستويين ولكن:

- التغيير على المستوى المادّي للثقافة يكون ملموساً أكثر مما هو على المستوى المعنويّ.
- التغيير على المستوى المادّيّ يكون أسرع نسبيّاً من المستوى المعنويّ.
- يحصل انتقال واستيعاب العناصر المادّية للثقافة بسهولة من المجتمعات الأخرى بالمقارنة بالعناصر المعنويّة.

- يمكن الحديث بسهولة عن التنمية والارتقاء الثقافيّ الماديّ بسبب كون العناصر المادّية للثقافة عناصر كميّة قابلة للقياس مقارنةً بالعناصر المعنويّة.

وهناك علاقات متبادلة بين العناصر المادّية والمعنويّة لأيّة ثقافة، وطبقاً لنمط هذه العلاقات يمكن طرح بعض المصطلحات مثل **التناغم الثقافي، عدم التجانس أو التخلّف الثقافي *«Cultural Lag»***:

- **التناغم الثقافي**: يمكن القول: إنّ لتقسيم الثقافة إلى مادّية ومعنويّة بُعداً تحليليّاً؛ ذلك أنّ الأجزاء المختلفة للثقافة مرتبطة ببعضها البعض، مشكّلةً وحدة متجانسة، بحيث يؤدّي تغيير أيّ جزء من هذه الأجزاء إلى تغيير في الأجزاء الأخرى. وإذا كانت سرعة وقوّة التغييرات كبيرة، فإنها بالنتيجة ستمهّد لموجبات تَحَوُّل النظام الثقافيّ.
- **عدم التجانس** أو **التخلّف الثقافي**: يحدث عدم التجانس الثقافي حينما تكون سرعة التغييرات كبيرة، ويكون النظام الثقافيّ غير قادر على مواكبة هذه السرعة. أمّا بخصوص **التخلّف الثقافي** فيجب القول:

«إنّ كلّ عنصر من العناصر الثقافيّة يمتلك ذاتاً مختلفة ووضعاً خاصّاً به. في الوقت الذي يكون فيه مرتبطاً بالعناصر الأخرى. وإنّ تغيّر عنصر ما لا ينعكس بسرعة متساوية على العناصر الأخرى، بل إنّه يتغيّر بسرعة معيّنة حسب مختصّاته وطبيعة العلاقة التي تربطه بالعنصر المتغيّر. ومن هذا المنطلق فإنّ كلّ عنصر من العناصر الثقافيّة للمجتمع بحاجة إلى مدّة معيّنة من الزمن كي يلحق بالعنصر المتغيّر ويتكيّف معه، وهذه

المدّة لا تكون هي نفسها بالنسبة إلى الجميع طبعاً، وهنا ينشأ التخلّف الثقافي»[1].

إذن، يقع التخلّف الثقافي عندما لا تتزامن سرعة التغييرات على المستويين المادّي والمعنوي للثقافة، لأنّ طريقة التفكير تتغيّر بوتيرة أكثر بطئاً من طريقة العمل، ولهذا يتأخّر التغيير على المستوى المعنوي قياساً بالمستوى المادّي. وإنّ الاستجابة للتغيير على المستوى المادّي للثقافة، كالأدوات والفنون والصناعات و...، تحدث بسهولة، في حين أنّ المعتقدات الدينيّة والقِيَم والعقائد والأساطير والعادات والتقاليد وغيرها، والتي أصبحت خلال عمليّة التثاقف الاجتماعي جزءاً من الشخصيّة الأساسيّة لأعضاء المجتمع، تتغيّر ببطءٍ كبير.

التثاقف الاضطراري الاختياري

من نافل القول: إنّ العلاقة بين الثقافة والفرد، هي علاقة ثنائية ومتبادلة، ففي بادئ الأمر تبدو الثقافة اضطراريّة، بمعنى أنّ إحدى خصوصيّاتها الرئيسية للثقافة هي جمعيّتها وجبريّتها .«الثقافة في مصطلح علماء الاجتماع وعلماء الإناسة، هي مسألة اجتماعيّة وخارجيّة وقهريّة بالنسبة إلى الفرد، أي أنّها نتاج فكر ومشاعر وإرادة قوة خارجيّة»[2].

ويتعرّض الإنسان ـ من المهد إلى اللّحد ـ لعملية تثاقف **وتنشئة اجتماعيّة «*Socialization*»** إجباريّة، وإن تراوحت درجة التثاقف في

(1) أگبرن ونيم كوف، مصدر سابق، ص 485.

(2) علي أكبر ترابي، **مردم شناسى** (علم الإناسة)، ط. 4، منشورات چهره، تبريز، ص 92.

فترات حياته المختلفة، فهو يتلقّى باستمرار التراث الثقافيّ من الجيل السابق، بحيث يمتزج المحتوى الثقافيّ مع شخصيّته فتنعكس العناصر والخميرة الثقافيّة للمجتمع ـ بدون شعور وبالإجبار ـ على أفكاره وتصرّفاته وسلوكه، ويُطلق على هذه العمليّة في علم الاجتماع **«استضمار الفرد لثقافة مجتمعه» «*Internalization of Culture*»**، فإذا رفض بعض المعتقدات الشائعة في ثقافته سيتعرّض لضغط جمعيّ يتناسب وأهميّة وقيمة هذه المعتقدات في إطار الثقافة المذكورة، وسيلمس بكلّ وجوده ثِقَل الضغط الاجتماعيّ عليه.

من جهة أخرى، فإنّ الثقافة أمرٌ اختياري يمكن للفرد أنْ يلعب دوراً مؤثّراً وفعّالاً في إطارها، بمعنى «أنّ ثقافة فئة أو قوم من الأقوام ليست تراثاً من الماضي ينتقل إلى أفراد الجيل اللّاحق من دون أنْ يكون لهم نصيب في التأثير، بل على العكس، إنّها الثقافة تستلزم جهوداً تشاركيّة فعّالة وخلّاقة لأعضاء تلك الفئة أو القوم»[1]. فليس جميع الأفراد حياديّين وعديمي التأثير والإرادة في مقابل الثقافة، بل بإمكان كلّ فرد عن طريق الاستجابة لبعض العناصر الثقافيّة، ورفض البعض الآخر، أنْ يخطو باتجّاه إحداث التغيير في ذلك الإطار ـ وهذا في ذاته يعود إلى عاملين:

أوّلاً: الفوارق الفرديّة الناشئة من العوامل الحياتيّة والوراثيّة والبيئيّة.

ثانياً: الاختلاف في التنشئة الاجتماعيّة والتثاقف، بحيث لا يكون جميع الأفراد قادرين على استضمار المحتوى الثقافيّ بشكل متساوٍ.

(1) المصدر نفسه، ص 193.

هذان العاملان، إضافةً إلى طروء متطلّبات جديدة، تؤدّي بمجموعها إلى الإبداع في الثقافة، أو بتعبير أدقّ، تأثير الفرد في الثقافة، فالأفراد الناشطون والمبدعون والمخترعون القادرون على اتّخاذ القرارات، والذين يتمتّعون بالنفوذ يقلّلون، عن طريق الإبداع في البُعدين المادّي والمعنويّ للثقافة، من دائرة اضطراريّة الثقافة، ويوفّرون الأجواء المناسبة لتحوّلها.

الأنماط السلوكيّة للثقافة

يُمكن تعريف **الأنماط السلوكيّة «*Behavioral Patterns*»** للثقافة كالآتي:

«انطباع أو طرح تجريديّ لفكرة وسلوك مقبولَين ومُتوقّعين، ويؤدّي (الانطباع) إلى انسجام في الفكر والسلوك الجمعيّ»[1].

الأنواع الرئيسيّة للأنماط السلوكيّة

وهذه الأنماط السلوكيّة على أنواع مختلفة هي:

- **الطرائق الشعبيّة «*Folk Ways*»**: هذا التعبير استخدمه **سمنر «*Sumner*»** لأوّل مرّة في علم الاجتماع، وهو يعني ذلك النموذج السلوكيّ اليوميّ الذي تكوّن خلال سنوات متمادية، وأصبح جزءاً من العادات السلوكيّة لأكثر أفراد المجتمع. وهذا النموذج السلوكيّ هو محبّذ وفي الوقت نفسه غير إجباريّ.
- **العادات الاجتماعيّة «*Customs*»**: هي العادات والأساليب المتداولة والمعتقدات والسلوكيّات المتعلقة بإنجاز الأمور المهمّة

(1) للاستزادة، أنظر: عبد الحسين نيك گهر، **مباني جامعه شناسى** (مبادئ علم الاجتماع)، ط. 1، منشورات رايزن، طهران، 1990، ص156.

والتي تنتقل من جيل إلى جيل آخر، وملزوميّتها أكبر مقارنةً بالطرائق الشعبية، وعدم الانصياع لها يؤدّي إلى ضغط غير رسميّ.

- **الأعراف أو التقاليد الأخلاقيّة** ***«Morale»***: وُجِدت هذه النماذج السلوكيّة لحفظ السلامة الأخلاقيّة في المجتمع، وملزوميّتها أكبر مقارنةً بالحالتين السابقتين، وهي: «تمثّل عادة السلوكيّات الإجباريّة لمجتمع ما. إنّها نماذج سلوكيّة مهمّة وأساسيّة، ويشعر الأفراد بمسؤولية خاصّة تجاهها، وأنّهم ملزمون برعايتها، وهي إنّما وُجِدت لصلاح المجتمع»[1].

- **القوانين** ***«Laws»***: هي تلك المجموعة من الأنماط السلوكيّة التي وُضعت ودُوّنت على شكل قواعد ولوائح من أجل المحافظة على النظام والأمن وتوازن المجتمع، وهي مشفوعة بضمان تنفيذيّ رسميّ.

حتى الآن، كان الحديث عن تلك المجموعة من الأنماط السلوكيّة التي يمكن مشاهدتها بشكل مباشر وملموس، ومن الآن فما بعد، سنتحدّث عن مجموعة الأنماط السلوكيّة التي تعبّر عن التشابه في التفكير، ويمكن إدراكها بشكل غير مباشر ومُستتر، وتُعْرَف في علم الاجتماع بـ **«الأنماط العقليّة للسلوك»**.

- **الموقف** ***«Attitude»***: يمكن تعريف هذا المفهوم في علم الاجتماع بأنه «اتّخاذ موقف إزاء شيء ينطوي على انعكاسات اجتماعية. وهذا الشيء يمكن أنْ يكون شخصاً، أو نمطاً اجتماعيّاً، أو فئة ما، أو صورة ظاهرة أو باطنة لنموذج سلوكيّ»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 161.

(2) المصدر نفسه، ص184.

- **المعتقدات النمطيّة *«Stereotype»***: «وهي عبارة عن تصوّرات عامة غير مَرِنَة تستقرّ في ذهن الإنسان، وتُستخدم في إصدار الأحكام»[1].

- **القِيَم *«Values»***: على الرغم من أنّ للقِيَم كمفاهيم اجتماعية، معاني وتعابير مختلفة، لكن يُمكن تقديم تعريف عامّ لها، وهو أنّها: «عبارة عن أفكار ومشاعر عميقة ومتأصّلة تُلْهِم وتضفي معنىً على السلوك الجمعيّ للأفراد الذين ينتمون إلى ثقافةٍ ما. وهذه الأفكار والمشاعر تُعَدّ معايير للحكم على أهميّة الأفراد ومكانتهم، وتحديد درجة التحبيذ للسلوكيّات والمسائل الثقافيّة».

النقطة الجديرة بالذكر هي أنّ القِيَم مسألة نسبيّة، لذا ينبغي تشخيص أهميّة ومطلوبيّة أيّ شيء وسلوك من خلال قدراتها على إشباع الحاجات المعيشيّة والنفسيّة والاجتماعيّة لأفراد المجتمع. «بنظر عالم الاجتماع، القِيَم الحقيقيّة هي قِيَم المجتمع الخاصّ فقط. فهي مُثُل عُليا يتبنّاها مجموعة من الأفراد لأنفسهم ويعتقدون بها، وعلى هذا، فالقِيَم ترتبط بمجتمع واحد دائماً، وتعود إلى مقطع تاريخي واحد أيضاً، لأنّها تتغيّر بتغيّر الزمن، كما أنّها تختلف باختلاف المجتمعات»[2].

- **الأيديولوجيا *«Ideology»***: طُرحت تعاريف متنوّعة ومتعدّدة للأيديولوجيا حتى الآن باعتبارها نموذجاً عقليّاً للسلوك. فعلى سبيل المثال، يُعرّفها البعض بأنّها: الأيديولوجيا منظومة من الأفكار والأحكام القصد منها بيان، تبرير وتفسير موقف فئة أو جماعة.

(1) باقر ساروخاني، **مصدر سابق**، ص 781.

(2) غي روشير، **الفعل الاجتماعي**، ص 80.

ولقد أيّد **غي روشير** «*Guy Rocher*» هذا التعريف مضيفاً إليه ثلاثة عناصر أُخر هي:

1 ـ لمّا كانت الأيديولوجيا واضحة ومدوّنة، فإنّها في الواقع تمتلك إطاراً منتظماً ـ إلى حدّ ما ـ ومترابطاً ومنسجماً، وهي بذلك تحمل خصيصة العقيدة «*Doctrine*» بمعناها العام.

2 ـ تتأثّر الأيديولوجيا إلى حدّ كبير بالقِيَم، فهي تُعيد صياغتها من خلال منهاج فكريّ يعرضها. وبحسب **فرناند دومون** «*Fernaund Domon*» يمكن النظر إليها بوصفها عَقْلَنة الرؤية الشموليّة والنظام القِيَمي.

3 ـ للأيديولوجيا وظيفة إيحائيّة تدفع الجماعة إلى العمل، أو على الأقلّ تقوم بإرشادهم عن طريق طرح الأهداف والوسائل[1].

الثقافة ومقولات أخرى

الثقافة والبيئة الطبيعيّة

العلاقة بين الثقافة والبيئة الطبيعيّة علاقة ثنائيّة ومتبادلة، فالبيئة الطبيعيّة تلعب دوراً مؤثّراً في تشكّل الحاجات وطريقة تلبيتها، كما أنّها تؤدّي إلى صياغة النسيج المادّي (الأدوات والفنون والسكن وغير ذلك)، والنسيج المعنويّ (المعتقدات والقِيَم والفنّ والآداب) ـ لحياة البشر ـ وعلى هذا المنوال يؤدّي تنوّع البيئة الطبيعيّة إلى تنوّع ثقافة المجتمعات البشريّة، إلّا أنّ للثقافة تأثيراً متقابلاً على البيئة أيضاً. «تقوم الثقافة بمواءمة الإنسان مع بيئته ومحيطه، كما تفعل الغريزة بالنسبة إلى الحيوان»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 141.

(2) المصدر نفسه، ص 136 ـ 137.

ومع تقدّم العلوم ازداد تأثير الثقافة على البيئة قياساً بالفترات الماضية، فيسّرت للإنسان موجبات تسلّطه على الطبيعة .«إنّ الإنسان يخلّص نفسه من نير الطبيعة بمساعدة الثقافة، وبدلاً من أنْ تعتريه التغييرات العضويّة في مقابل مؤثّرات محيط الطبيعة، يغيّر هو الطبيعة وفقاً لوضعه»[1].

الثقافة والمجتمع

لا تلعب الثقافة دور مواءمة الإنسان مع محيطه الاجتماعيّ فحسب، بل إنّها تؤدّي إلى مدّ جسور الارتباط والتطابق مع المحيط الاجتماعيّ أيضاً، هاهنا، نطرح آراء **فيرز** «*Fires*»، و **هرسكوفيتس** «*Herskovits*» حول الفرق والاختلاف بين هذين المفهومين. يقول **فيرز**: «يركّز المجتمع على التركيبة الإنسانيّة والناس والعلاقات التي تربطهم بعضهم ببعض، بينما تركّز الثقافة على المصادر المادّية وغير المادّية المخزونة التي نجح البشر في الحصول عليها أثناء التعليم الاجتماعي وقاموا بنقلها إلى الأجيال الأخرى»[2].

ويعتقد **هرسكوفيتس** أيضاً: «أنّ المجتمع يتشكّل من الأفراد، وأنّ كيفيّة وطريقة سلوك وأعمال هؤلاء الأفراد هي التي تشكّل ثقافتهم»[3].

ويمكن القول: إنّ باستطاعتنا التمييز بين الثقافة والمجتمع بشكل نظريّ فقط، لأنّ إحدى خصوصيّات الثقافة المهمّة هي جمعيّتها، بمعنى أنّ الثقافة موجودة في داخل المجتمع. من جهة أخرى، إنّ أهمّ ما يميّز المجتمع الإنسانيّ عن المجتمع الحيوانيّ هو أنّ الإنسان

---

(1) أگبرن ونيم كوف، مصدر سابق، ص 123.

(2) حسين أديبي، مصدر سابق، ص 178.

(3) محمود روح الأميني، **زمينه فرهنگ شناسى**، مصدر سابق، ص 44.

حيوان متعلّم بإمكانه مدّ جسور التفاعل الاجتماعيّ بمساعدة الثقافة، ولذلك لا يمكن تصوّر مجتمع إنسانيّ من دون ثقافة.

الثقافة والشخصيّة

يرتبط أحد هذين المفهومين بالآخر؛ إذ لا وجود لأحدهما من دون الآخر، بل إنّ وجود أحدهما مؤثّر على وجود الآخر. «إنّ السلوك والوضع النفسيّ للأشخاص هما مرآة تعكس ثقافتهم، ولا وجود لثقافة منفصلة عن الأفراد الذين يمتلكونها من جهة أخرى، يمكن القول بأن الشخصيّة تتكوّن أثناء عملية التثاقف، وأنّ مفهوم الشخصيّة هو ممثّل لجذب العناصر والمواد الموجودة في المحيط إلى حدّ ما»[1].

وعن تأثير الثقافة على الشخصيّة يمكن القول: إنّ شخصيّة الإنسان تتبلور عن طريق تلقّي الثقافة خلال عمليّتَي التنشئة الاجتماعيّة والتثاقف اللتين تتمّان منذ اليوم الأوّل للولادة وحتى الموت، بمعنى:

أوّلاً: إنّ الثقافة تُهيّئ إمكانات نضج شخصيّة الفرد، وبهذا تتكوّن شخصيّته.

ثانياً: إنّ الثقافة توفّر ظروف التطابق مع المحيط الخارجيّ، بما في ذلك البيئة الطبيعيّة والاجتماعيّة، وهذا يتمّ عن طريق **الاستضمار الثقافي**.

يتشرّب الأفراد أثناء عملية التنشئة الاجتماعيّة، العادات والقِيَم

---

(1) المصدر نفسه، ص 59 (بالاقتباس عن اتو كلاين برغ، **علم النفس الاجتماعي**، ص 377).

والمعتقدات والمواقف الثقافيّة لمجتمعهم، ويقومون باستضمارها في شخصيّتهم، وهذا يؤدّي إلى انتقال التراث الثقافيّ من جيل إلى جيل آخر واستمراره.

وفي عمليّة الاستضمار الثقافيّ، تظهر خصوصيّات سلوكيّة مشتركة عند أفراد المجتمع الواحد، وهي التي تَسِم شخصيّة أغلب أعضاء ذلك المجتمع، ويُطلِق عليها علماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعي اسم **الشخصيّة الأساسيّة** **«*Basic Personality*»**.

ويقول **رالف لينتون** **«*Ralph Linton*»** حول سمات **الشخصيّة الأساسيّة**:

«إنّ التركيبة الأساسيّة للشخصيّة لا تنظر إلى الشخصيّة الكاملة لفرد معيّن، بل إلى ذلك الجزء من خصوصيّات شخصيّته المشتركة بينه وبين سائر أعضاء المجتمع، والتي تميّزه عن سائر الأعضاء الآخرين»[1].

وبالحديث عن تأثير الشخصيّة على الثقافة يجدر القول: إنّه بسبب الاختلافات المعيشيّة والوراثيّة والمحيطيّة التي تُمايِزُ أفراد البشر، فهم لا يتعرّضون بشكل متشابه ومتساوٍ لعملية التنشئة الاجتماعيّة، ولا يتلقّون العناصر والمحتويات الثقافيّة بشكل متساوٍ تماماً، ولهذا تظهر في المجتمع شخصيّات متباينة، وهذا هو الشيء ذاته الذي يناقشه **كاردينر** **«*Kardiner*»** تحت عنوان **الخصال الفرديّة** **«*individual Character*»** حيث يقول: «الخصال هي ذلك الشيء الذي يميّز الأفراد بعضهم عن البعض الآخر من حيث السلوك. بتعبير آخر، إنّ الخصال هي خصوصيّات السلوك الفرديّ»[2].

---

(1) هدايت الله ستوده، **در آمدى بر روان شناسى اجتماعى** (مدخل إلى علم النفس الاجتماعي)، مؤسسة منشورات آواي نور، طهران، 1994، ص 106.

(2) المصدر نفسه، ص 107.

هذا التباين يترك تأثيرات على ثبات الثقافات وتغيّرها، وعلى هذا المنوال، يترك الأشخاص الذين يمتلكون قدرة أكثر على الابتكار والإبداع والنفوذ آثاراً عميقة على أكثريّة الأفراد في مسار التحوّل إلى ثقافة المجتمع.

الثقافة والدين

العلاقة بين الثقافة والدين علاقة ثنائية ومتبادلة، فالدّين يلعب دَوْراً مهمّاً في ترتيب النسيج المادّي والمعنويّ لثقافة المجتمع.

كما يُعتبر في أكثر المجتمعات البشريّة منبعاً أساسيّاً للقِيَم والسُّنن والعادات والتقاليد.

الثقافة بدَوْرِها تؤثّر على الدّين كونه يمتزج مع ثقافة المجتمع الذي يظهر فيه، وتصطبغ المعتقدات والعقائد والشعائر والأحكام الدينيّة بصبغة ثقافيّة. ولئن كان الدين الواحد (مثل الإسلام) يتجلّى في صُوَرٍ متعدّدة بسبب الاختلافات الثقافيّة للمجتمعات، فإنّ علماء الاجتماع ينظرون إليه (الدين) بوصفه جزءاً من الثقافة المعنويّة للمجتمع.

الثقافة، اللّغة، الفكر

اللّغة عنصر من عناصر الثقافة التي تنتقل عَبْرَها وتؤدّي إلى تواصلها واستمرارها، فكلّ مولود يحمل في وجوده استعداداً كامناً للتلفّظ بجميع الأصوات الموجودة في لغات المجتمعات البشريّة ـ لكنّه ما لم يمرّ بمرحلة التنشئة الاجتماعيّة (أو التثاقف)، فلن يستطيع أنْ يضفي على استعداده هذا صفة الفعليّة، أو أنْ يُقيم جسور **التفاعل الاجتماعي** «***Social Interaction***» مع بقيّة أفراد المجتمع.

ولذا، فإنّ تَكَوُّنَ اللّغة عند الأفراد هو نتيجة طبيعيّة لعمليّة **التثاقف** التي يمرّون بها. وهذه اللّغة لا تؤدّي إلى التفاعل المتبادل واستمرار الثقافة عند الأفراد فحسب، بل إنّها تكون أيضاً سبباً لنموّ وازدهار أفكار هؤلاء الأفراد.

«إنّ الأفكار ترى النور من خلال اللّغة، فعالم الفكر عالم أشباح، مظلم وغامض، ما لم تجسّمه قوالب الكلمات»[1].

من البديهي القول أخيراً: إنّ التقدّم والحضارة والثقافة الثريّة رهنٌ بآراء وأفكار شعب ما، وهي بدَوْرِها ترى النور من خلال اللّغة، بمعنى أنّ «جميع الأفكار والعلوم البشريّة ترى النور عن طريق اللّغة والدلالات والصِّيَغ التي هي نفسها لغة علميّة، ولولا اللّغة لما وصل الإنسان إلى ما وصل إليه اليوم. من هذا المنطلق، فإنّ جميع الاكتشافات العلميّة، والتقدّم التِقَنِيّ، والابداعات الفنيّة، وسموّ الروح الإنسانية، قد ظهرت في أوضاع وظروف وعند شعوب كانت تمتلك لغة قويّة»[2].

(1) محمد علي إسلامي ندوشن، مصدر سابق، ص 47.

(2) المصدر نفسه، ص 47.

الفصل الثاني

التنمية

المفهوم الشموليّ للتنمية

طرحَ المفكّرون والمنظّرون تعاريف عدّة للتنمية يُمكن إيجازها بعبارة مختصرة، وتقديمها كتعريف عامّ يقول: إنّ التنمية هي عملية النهوض والارتقاء بالجانب الماديّ والمعنويّ للمجتمع، باتّجاه تحقيق الأهداف والمقاصد المطلوبة، والتي توفّر الظروف المناسبة لسموّ الإنسانيّة في جميع الاتّجاهات.

وينطوي هذا التعريف على عدّة نقاط مهمّة، هي:

- التنمية عمليّة مستمرّة ودائمة، ومن هنا فلا وجود لمجتمع بلغَ المرحلة النهائيّة منها.

- التنمية عمليّة متعدّدة الأبعاد، ويجب أنْ تشمل جميع أبعاد حياة الإنسان (البُعد الاقتصاديّ، البُعد السياسيّ، البُعد الثقافيّ، البُعد النفسيّ و...).

- التنمية وسيلة لتحسين الجوانب المادّية والمعنويّة في حياة الإنسان، لذا فإن الإنسان هو محورها.
- تُطرح حول المجتمع المثاليّ ومن هو الإنسان المتعاليّ، أسئلة قديمة قِدَم عمر الإنسان، ولها أجوبة عديدة ومتنوّعة. وبناءً على هذا نستنتج:

أوّلاً: إنّ التنمية مفهوم نسبيّ يُطرَح من منظار قِيَميّ.

ثانياً: لا يمكن تدوين قوانين عامّة وشاملة للتنمية، بل يمكن الحديث عن معايير ومقاييس عامّة لها في كلّ مرحلة زمنيّة.

الفرق بين النموّ والتنمية

يترادف مصطلحا **النموّ «*Growth*»** و**التنمية «*Development*»** غالباً، في حين أنّهما، في الحقيقة، يحملان مفهومين متباينيْن:

أوّلاً: إنّ النموّ مفهوم عامّ وذو بُعد واحد، في حين أنّ التنمية هي مصطلح متشعّب متعدّد الأبعاد، وبتعبير أدقّ مفهوم كمّي ونوعيّ.

ثانياً: إنّ النموّ قابل للمقارنة والقياس لكونه مفهوماً كمّياً، بخلاف التنميّة التي لا تخضع للمقارنة والقياس بسهولة، لأنّها تمثّل مفهوماً نوعيّاً. لهذا «لا يمكن قياسها بسهولة باستخدام المؤشّرات الكمّية مثل الدخل العامّ، ازدياد التوفير والاستثمار، وانتقال التكنولوجيا المتقدّمة في المجتمعات الصناعيّة المتطوّرة إلى بلدان العالم الثالث المتأخّرة، لأنّه، بالإضافة إلى وجوب ظهور مؤشّرات تحسّن الوضع الاقتصادي، وارتقاء المستوى التكنولوجي، وازدياد الثروة الوطنية، ينبغي أنْ تحصل تغييرات

أساسيّة ونوعيّة على مستوى التركيب الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ»[1].

ثالثاً: إنّ مفهوم التنمية هو مفهوم نِسْبِيّ لكونه نوعيّاً، ولذلك لا يمكن احتساب معيار موحّد بالنسبة إلى جميع المجتمعات.

أبعد من المعيار الاقتصاديّ المحدود

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ما شغلَ اهتمام المنظّرين في إطار ما يُسمّى بالتنمية، لا سيّما في العقدين الأخيرين، هي التنمية الاقتصاديّة أو النموّ الاقتصادي (ازدياد الدخل العامّ، انخفاض مستويات الفقر، البطالة وغيرها). ويُطلق **يورغن هابرماس** «*Jurgen Habermass*» على ذلك اسم «**العقلنة الاستغلاليّة**»[2].

في الحقيقة، اقتصر اهتمام هذه الرؤية على البُعد الاقتصاديّ للتنمية فقط، أي على البُعد الماديّ في حياة الإنسان، وغضّت الطرف عن البُعد المعنويّ في المسألة، لا شكّ في أنّ هذه النظرة الأحاديّة عن حياة الإنسان تنطوي على عواقب وخيمة، وتؤدّي إلى شعور البشريّة بالغربة والضياع، ليصبح الإنسان أداة للتنمية، من دون أنْ يتمكّن من تفجير طاقاته في هذه العمليّة.

في هذا المجال، طرح **ماركس** «*Marx*»، لأوّل مرّة مصطلح «**استلاب**» «*Alienation*» العمال في النظام الرأسمالي، حيث يرى أنّه لمّا كان الأفراد في هذا النظام لا يملكون السيطرة على مراحل

---

(1) يوسف نراقي، **التنمية والدول المتخلّفة**، شركة انتشار، طهران، 1991، ص 30.

(2) للاستزادة أنظر: حسين بشيرية، «**هابرماس والرؤية النقدية والنظريّة التكامليّة**»، شهرية «**برر سيهاى سياسي واقتصادي**، السنة الثامنة، العددان الأول والثاني، 1993، ص8.

العمل، ولا يعتبرون الإنتاج مؤشّراً على إبداعهم، فهم بذلك لا يستطيعون إبراز الجوانب المختلفة في شخصيّتهم، الأمر الذي يؤدّي إلى شعورهم بالغربة تجاه عملهم وإنتاجهم وأنفسهم والآخرين.

في هذا السياق يعتقد **ماكس فيبر «*Max Weber*»** أنّ «**امّحاء الشخصيّة**» المرادف لـ «**الانسلاب**» هو من النتائج السيّئة للمجتمعات الصناعيّة، ويعتقد **كارل مانهايم «*Karl Mannheim*»** أيضاً أنّ عمليّة التحوّل الصناعيّ في المجتمع تؤدّي إلى مسخ الإنسان وتحوّله إلى موجود يشعر بالانسلاب.

وعلى هذا، فإنّ الانسلاب وامّحاء الشخصيّة و... إلخ، هي من جملة الآثار السيّئة للتوجّه البحت نحو الأبعاد الاقتصاديّة للتنمية، في حين تلحّ الضرورة على توسيع النظرة إلى التنمية ـ بحسب رأي **مايكل تودارو** ـ لتذهب إلى ما هو أبعد من المعيار الاقتصادي الضيّق.

ومن البديهيّ ألّا يفي الاهتمام بإرساء دعائم الصناعة الحديثة، وتوظيفها لخدمة الاقتصاد الوطنيّ، بالغرض المطلوب، لأنّ الاهتمام بالأبعاد المعنويّة والإنسانيّة للتنمية يُعَدّ من الضروريّات الحياتيّة لأيّ نموذج واستراتيجيّة تنمويّة ثوريّة. ويجدر القول: إنّ العلاقة المتبادلة بين الأهداف المعنويّة والمادّية، تعني تلبية المتطلّبات المادّية، بالنظر إلى أنّ الأهداف المادّية هي الركيزة الأساسيّة للتطوّر والرقيّ الاجتماعيّ[1].

---

(1) جواد موسوي خوزستاني، **إيران: آلترناتيوها وبحران دمكراس** (إيران: التقلّبات وأزمة الديمقراطية)، كتاب توسعه، العدد الأول، الطبعة الأولى، منشورات توسعه، طهران، 1991، ص 127.

الإستراتيجيّات الشائعة في مجال التنمية

ثمّة نظريّات وآراء عديدة حول التنمية وجمودها يمكن تصنيفها ومناقشتها ضمن ثلاث مجموعات رئيسيّة:

الإستراتيجيّة الارتقائيّة والاستراتيجيّة الثوريّة

ـ **الإستراتيجيّة الارتقائيّة**: يعتقد مجموعة من الخبراء بأنّ التنمية عبارة عن عمليّة متناوبة أحاديّة المسير، وعلى جميع المجتمعات أنْ تقطع هذا المسير، وكلّ مجتمع يقف عند مرحلة معيّنة من مراحل التنمية، لذلك، يضع هؤلاء الدول الصناعيّة المتطوّرة في مرحلة أكثر تقدّماً من المجتمعات الأخرى. ومن جملة هؤلاء الخبراء، يبرز بعض علماء الاجتماع المتقدّمين الذين يطرحون نظرية التحوّل في التاريخ الإنساني، وعلى رأسهم الفيلسوف الألماني **أوغست كونت** «***August Comte***»، حيث يفسّر مسار تطوّر المجتمعات البشريّة بقانون المراحل الثلاث لتطوّر العقل البشري (الدينيّة، الفلسفيّة، العلميّة)، ويرى أنّ كلّ المجتمعات تمرّ بهذه المراحل.

ويُعتبَر **سبنسر** «***Spencer***» من المؤيّدين لنظريّة تطوّر المجتمعات، ويرى «التغيير من حالة بنسبة غير محدّدة وغير منسجمة، وبصورة متجانسة «**Homogeneus**»» إلى حالة معيّنة نسبيّاً ومنسجمة وغير متجانسة «**Heterogeneus**».[1]، وهو يُصنّف المجتمعات من البسيطة إلى المعقّدة بحسب مراحل تطوّرها.

من جهته يعتبر **دوركهايم** «***Durkheim***» أيضاً أنّ تطوّر

(1) لويس كوزر، **حياة مؤسّسي علم الاجتماع وأفكارهم**، ترجمة محسن ثلاثي، الطبعة الرابعة، منشورات علمي، طهران، 1992، ص 136.

المجتمعات رهنٌ بـ «**تقسيم العمل**» ***«Division of Labour»*** الذي يؤدّي إلى تحوّل المجتمعات من «**الترابط الميكانيكي**» ***«Mechanical Solidarity»*** إلى «**الترابط العضويّ**» ***«Organic Solidarity»***.

ومن النظريّات الحديثة المطروحة في هذا المجال، يمكن الإشارة إلى نظرية عالم الاقتصاد الأميركي **روستو** المعروفة بنظرية «**مراحل التنمية الاقتصاديّة**» «التي تقسّم المجتمعات بحسب بُعدها الاقتصاديّ إلى خمس طبقات هي:

1) المجتمع التقليديّ.

2) المجتمع المتوثّب للنهضة.

3) المجتمع في طَوْر النهضة.

4) المجتمع في مرحلة الرشد.

5) المجتمع في عصر الاستهلاك المُفرط»[1].

في نقد الآراء والنظريات المطروحة في إطار الإستراتيجيّة موضع النقاش، يمكن القول بأنّ لكلّ مجتمع المقتضيات الطبيعيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة الخاصّة به، من هنا لا يمكن الجزم بأنّ كلّ المجتمعات سوف تسلك وبالتدريج هذا الطريق الذي قَطَعَتْهُ المجتمعات الأوروبيّة، ولهذا نرى تراجع الحديث عن مِثل هذه النظريات في العقود الأخيرة.

- **الإستراتيجيّة الثوريّة**: المنظّرون المصنَّفون ضمن هذه المجموعة يعتبرون الثورات الاجتماعيّة عامل تطوّر للمجتمعات، ومن أشهر المفكّرين القائلين بهذه النظريّة **كارل ماركس** الذي يجعل من

---

(1) يوسف نراقي، **التنمية والبلدان المتخلّفة**، ص 166.

عمليّة التنمية في البلدان الأوروبيّة معياراً، ويعتبر أنّ تطوّر المجتمعات - كما في الاستراتيجيّة السابقة - يسير في طريق محدّد، لكنّه، على عكس التوجّه السابق، لا يعترف بالتطوّر التدريجيّ الحتميّ للمجتمعات، بل يعتقد أنّ الثورات التي تحدث فيها تشكّل العامل الرئيسي في التطوّر والتنمية.

من المنظّرين المعاصرين المحسوبين على هذه المجموعة **«الماركسيّون الجدد»** *«Neo-Marxists»*، وهؤلاء على الرغم من أنّهم لا يتحدّثون عن المسار الأحادي للتطوّر والتنمية للمجتمعات، كما يتحدّث ماركس، إلّا أنّهم يوافقونه الرأي في مسألة الثورات الاجتماعيّة في كونها العامل الرئيسيّ لتطوّر المجتمعات.

في نقد هذه الاستراتيجيّة يمكن القول: ربّما كان للثورات الاجتماعيّة دَورٌ مهمٌ في تحوّل المجتمعات وتطوّرها، ولكن ليس جميع الثورات في حياة البشريّة انتهت إلى هذه النتيجة.

إستراتيجيّة الانفتاح على الخارج وإستراتيجيّة الانكفاء إلى الداخل

- **إستراتيجيّة الانفتاح على الخارج**: يعتقد أصحاب هذه الإستراتيجيّة بأنّ الدول المتخلّفة، أو تلك التي تُسمّى «البلدان النامية»، تستطيع أنْ تحقّق التنمية إذا وضعت نصب عينيها نهج الدول النامية المتقدّمة وسارت عليه، وأخذت رؤوس الأموال والمساعدات الماليّة والتكنولوجيا والخصوصيّات الثقافيّة لتلك المجتمعات.

في نقد وتقييم وجهة النظر هذه يجب القول بأنّ عملية افتراض رؤوس الأموال، والاستفادة من المساعدات الماليّة، إذا لم تواكبها

تنمية داخليّة، فإنها ستؤدّي إلى تكريس التبعيّة، وكذلك الاقتباس اللّاواعي للخصوصيّات الثقافيّة لدى المجتمعات النامية، ومن ثمّ يؤدّي ذلك إلى مسخ الهويّة الثقافيّة لهذه الدول.

ـ **إستراتيجيّة الانغلاق على الداخل**: يعتقد منظّرو هذه الإستراتيجيّة بأنّ المجتمعات المتطوّرة أو النامية تستطيع التوصّل إلى التنمية إذا ما بادرت بشكل مستقلّ عن النظام العالميّ.

إنّ أكثر المنظّرين الماركسيّين الجُدُد متّفقون على هذا الرأي، وهو أنّ رؤوس الأموال الاحتكاريّة في البلدان المحيطة لا تلعب دوْراً سوى الحؤول دون تنمية بلدانهم، وتأخّر تطوّر مجتمعاتهم، وهم يعتقدون بأنّ على الدول المتخلّفة، إذا ما أرادت التخلّص من هذه الحلقة المفرغة، أنْ تتّخذْ قراراً حازماً بالانفصال عن النظام العالميّ وسلوك طريق التنمية بنفسها[1].

لكن، على الرغم من أنّ هذه النظريّة كانت أكثر قبولاً من النظرية الآنفة الذكر، من حيث أنّ على كلّ مجتمع أنْ يتّخذ نهجاً مستقلّاً لنفسه، ويتّبع نموذج التنمية الذي يتلاءم وظروفه الطبيعيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، على الرغم من ذلك لا يمكن تحقيق التنمية في فترة قصيرة من دون الارتباط بالمجتمعات الصناعيّة والتعلّم من تجاربها في هذا المجال.

إستراتيجيّة النظرة الجزئيّة واستراتيجيّة النظرة الشاملة

ـ **إستراتيجيّة النظرة الجزئيّة**: يطرح المُنظّرون من أتباع هذه الإستراتيجية عاملاً واحداً فقط للتنمية في المجتمعات، ويعتبرون أنّ

---

(1) المصدر نفسه، ص 177.

العامل الاقتصادي أو السياسي أو الثقافي أو الاستعمار أو... هو أمّ العلل للتنمية أو جمود التنمية في المجتمعات. وتدخل في إطار هذه الاستراتيجية نظرية التبعيّة: «يعتقد منظّرو مذهب التبعيّة أنّ جمود التنمية ليس وليد الخصوصيّات الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة للمجتمع، بل هو إلى حدّ كبير نتيجة تاريخيّة للارتباط بين عوامل الماضي والعلاقات الاقتصاديّة المستمرّة بين الدول النامية (الأقمار) والدول المتقدّمة (الأم)»[1].

ونشير هنا إلى أنّ هذه الإستراتيجيّة تقلّل من أهميّة العوامل الداخليّة إلى حدّ كبير.

وفي نقدنا لآراء المنظّرين لهذه الإستراتيجية نقول: للأسف يطرح أغلب هؤلاء علّة واحدة فقط للتنمية، وبالأخصّ ذلك النَّفَر من الاقتصاديّين الذين يختزلون التنمية في المجال الاقتصادي فقط، في حين، وكما سنبيّن لاحقاً، أنّ للتنمية مفهوماً معقّداً يتأثّر بمجموعة من العوامل السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة الداخليّة والخارجيّة.

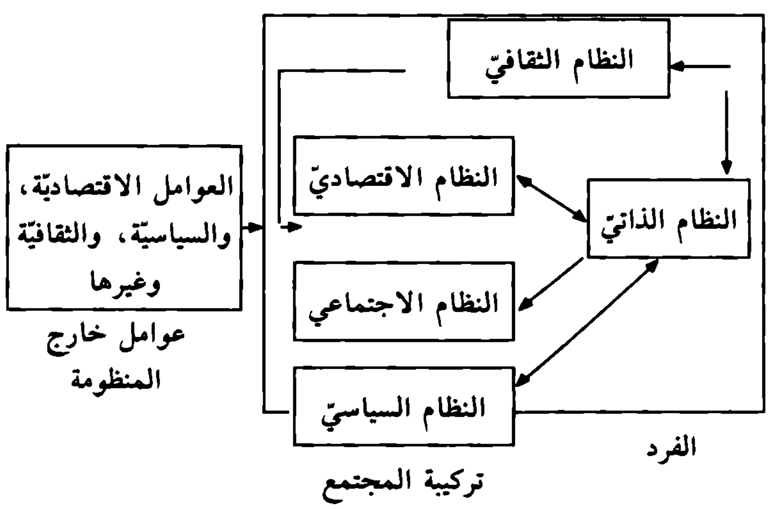
- **إستراتيجيّة النظرة الشاملة:** يعود هذا التصوّر الجديد إلى العقْدين الأخيرين، حيث يعتقد واضعو هذه الإستراتيجية بأنّ ثمّة سلسلة عوامل داخليّة وخارجيّة (سياسيّة، اقتصاديّة، نفسيّة، ثقافيّة و...) تتدخّل في موضوع التنمية. وعليه، يتّضح مما تقدّم، أنّه في الوقت الذي يكون فيه هذا الموضوع مرتبطاً بالعناصر الأخرى، فإنّ هذه الإستراتيجيّة تلقى قبولاً واستحساناً أكثر من الاستراتيجيّات السابقة.

---

(1) مصطفى ازكيا، **جامعه شناسى توسعه وتوسعه نيافتگى روستائى** (سوسيولوجيا التنمية وعدم التنمية في الريف الإيراني)، منشورات اطلاعات، طهران، 1986، ص55.

نظرة تنظيميّة إلى عوامل التنمية

ذكرْنا أنّ التنمية لا يمكن حَصْرُها في بُعدٍ واحد، كذلك لا يمكن إرجاع أسبابها إلى عاملٍ واحدٍ، حيث توجد عدّة عوامل تتدخّل في هذا الأمر. والمخطّط ادناه يفصلُ بين العوامل الداخلية والعوامل الخارجيّة بشكل تحليليّ:



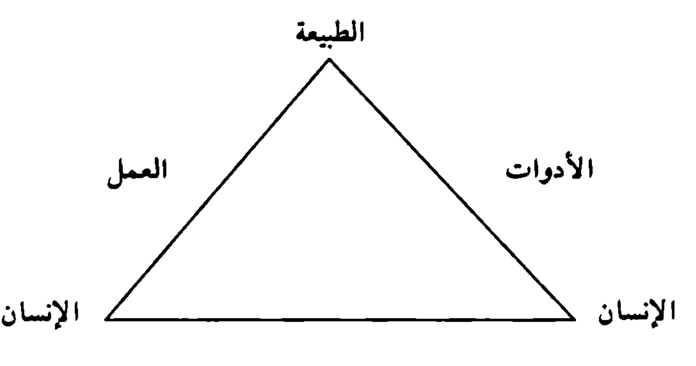
المخطّط رقم 1 ـ نظرة تنظيميّة إلى عوامل التنمية ـ

العوامل الداخليّة للمنظومة

لا يمكن معرفة أسباب تنمية المجتمع وتخلّفه إلّا من خلال التعرّف على تركيبته، والتي هي عبارة عن العلاقات الثابتة والدائمة نسبيّاً بين الأجزاء والعناصر التي يتشكّل منها.

والأجزاء والعناصر الأساسيّة المؤلّفة لأيّ مجتمع هي عبارة عن:

النظام الاقتصاديّ، والنظام السياسيّ، والنظام الثقافيّ، والنظام الاجتماعيّ، والنظام الذاتيّ. وسنقدِّم في ما يلي تعريفاً لكلّ نظام على حِدَةٍ بالاستعانة بآراء ونظريّات پارسونز «*Parsons*»:



المخطّط رقم 2 ـ 2: النظام الاقتصاديّ

النظام الاقتصاديّ: هو عبارة عن مجموعة العلاقات بين البشر مع بعضهم البعض، وبين البشر والطبيعة عن طريق عُنْصُرَي العمل والأدوات، وكذلك القوانين التي تحكم هذه العلاقات مثل الإنتاج والتوزيع والاستهلاك والتي تشكّلت من أجل رفع حاجات البشر.

النظام الاجتماعيّ: هو عبارة عن مجموعة مترابطة من العلاقات المتبادلة بين البشر والقوانين التي تحكم هذه العلاقات (بمساعدة عامل اللّغة)، وهي تتجلّى في المؤسّسات من قبيل نظام الأسرة، المؤسّسات التعليميّة وغيرها، وهذه المؤسّسات تلبّي الحاجات الاجتماعيّة والعاطفيّة والروحيّة للأفراد.

النظام السياسيّ: هو عبارة عن مجموعة القوانين والعلاقات السائدة بين الحكّام والمحكومين، بعُنصرَي «**القوة**» «***Power***» و«**السلطة**» «***Authority***»، والتي تتشكّل من أجْل حفظ الأمن والنظام في المجتمع.

النظام الثقافيّ: هو من أهمّ **الأنظمة الفرعيّة *«Micro System»*** في نظر **پارسونز**، ويتشكّل من الآراء والقِيَم والمعتقدات والقِيَم الجمعيّة و... التي يتعلّمها الفرد من مجتمعه الحالي والماضي[1]. هذا النظام المصغّر هو حلقة الوصل بين العلاقات لبقيّة الأنظمة الفرعيّة في المجتمع، ويرتبط به أيضاً حفظ وبقاء المجتمع.

النظام الذاتيّ: هذا النظام هو نتاج العلاقات المتبادلة بين الفرد وتركيبة المجتمع. وبرأي **پارسونز** فإنّ هذا النظام يؤثّر على كيفيّة اختيار السُّبُل، وكيفيّة الوصول إلى الأهداف عن طريق الأُطُر الثنائيّة المزدوجة[2].

من الناحية النظريّة والتحليليّة، يمكن تجزئة كلّ من هذه الأجزاء (الأنظمة أو الأنظمة الفرعيّة)، إلّا أنّها لا تقبل التجزئة في الواقع العمليّ .«إنّ الحياة السياسيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة، والدينيّة والاجتماعيّة هي الأشعّة المتعدّدة الخارجة من منشور واحد، وهي متّحدة مع كثرتها، وتُجسّد في مجموعها بناءً تتآلف عناصره مع بعضها البعض وتتعايش، ليكون لها بالتالي النتيجة المنشودة»[3].

وجدير بالذكر أنّ العلاقات المتبادلة بين الأجزاء بشكل متناسق ومتعادل تؤدّي إلى استمرار وبقاء نظام المجتمع، فلكلّ جزء دَوْر ووظيفة تجاه الأجزاء الأخرى، وكذلك تجاه المجتمع برمّته، بحيث أنّ التغيّر في أي جزء ينسحب على تغيّرات في أجزاءٍ أخرى، ما

---

(1) حسين أبو الحسن تنهائي، **نظريه هاى جامعه شناسى** (النظريات الاجتماعية)، (2)، ط 1، منشورات جامعة پيام نور، طهران، 1996، ص 102.

(2) للاستزادة أنظر: المصدر نفسه، ص 102 ـ 107.

(3) علي رضا قلي، جامعه شناسى خودكامگى (سوسيولوجيا الاستبداد)، ط. الأولى، منشورات ني، طهران، 1991، ص 219.

يؤدّي تدريجيّاً إلى تغيّر النظام بأكمله بعد فترة من الزمن.

إنّ ظهور متطلّبات جديدة في جزء (نظام فرعيّ)، أو في عدّة أجزاء في وقت واحد، وعجز الأساليب الموجودة عن تلبية هذه المتطلّبات، يؤدّي إلى التغيير. وإنّ التنمية بحسب وجهة النظر البنيانيّة ـ التطبيقيّة هي عبارة عن حدوث التغيير في جزء ما وانتقاله إلى الأجزاء الأخرى بشكل متوازن، وظهور التغييرات بشكل بنيانيّ: «فالتنمية من الناحية البنيانية هي عبارة عن التغيير في البنية الاجتماعيّة، ومن الناحية التطبيقيّة هي للحصول على الاحتياجات التطبيقيّة الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، والثقافيّة، لكي يستمرَّ النظام الاجتماعيّ العامّ»[1].

وإذا كانت التنمية هي هدف **النظام الاجتماعيّ العامّ** ***«Macro Social System»***، فينبغي على الأنظمة الجزئيّة أنْ تقطع هذا المسير بشكل متناغم ومنسجم مع بعضها البعض ومع مجموع النظام من أجل الوصول إلى التنمية المطلوبة.

من هنا، فإنّ النقطة المهمّة التي يجب الإشارة إليها هي أنّ العنصر الإنسانيّ لا يُهمَل في الرؤية التنظيميّة، بل إنّ الفرد والتركيب الاجتماعي وطبيعة العلاقات المتبادلة بينهما، هي من الأسباب الأساسيّة للتنمية أو عدمها .«إنّ الإنسان ليس مجرّد عنصر طبيعيّ وبيولوجيّ فحسب، فالمقصود بالإنسان في ميدان الظواهر الاجتماعيّة هو العنصر الطبيعيّ والبيولوجيّ والروحيّ والمعنويّ، والأهمّ من ذلك كلّه العنصر الاجتماعيّ والذي هو بمثابة الموجود العاقل والمفكّر والمتعلّم الوحيد الذي تشير كميّة ونوعيّة ومستوى وعيه ومعرفته إلى

---

(1) كينيجي تومينك، **«گونه شناسی رویکردهای روش شناختی برای توسعه»**، ترجمة علي طايفي، فرهنگ وتوسعه، السنة الرابعة، العدد 17، 1995، ص 29.

مستوى تكامل مجتمعه، وبالعكس يُعتبر مستوى نضج وتنمية المجتمع علامة على مستوى تكامله الفكريّ والعقليّ»[1].

ولمّا كانت لطريقة تركيب الأنظمة الفرعيّة المحليّة وعلاقتها المتبادلة مع بعضها البعض ميّزاتها الخاصّة في كلّ زمان ومكان، فإنّ مستوى التنمية يختلف من مجتمع إلى آخر.

العوامل الخارجة عن المنظومة

من الممكن أنْ تخلق العوامل الخارجة عن المنظومة للنظام الداخليّ لأيّ مجتمع حالتين، هما:

- إمّا أنْ تُعجّل هذه العوامل في مسيرة التنمية بسبب الانسجام مع النظام الداخليّ ـ أي استعداد الظروف الداخليّة لتركيبة المجتمع للاستجابة للضغط الخارج عن المنظومة ـ
- أو أنْ تؤدّي هذه العوامل ـ بسبب عدم الانسجام مع النظام الداخليّ ـ إلى عدم استعداد الظروف الداخليّة لتركيب المجتمع للاستجابة للضغوط المُسلطة من خارج المنظومة، ممّا يسبّب بروز عدم تناسب تركيبيّ يُضعِفُ مسيرة التنمية.

العوامل المركّبة

هي مجموعة العوامل الداخليّة والخارجيّة التي تتدخّل في مسيرة التنمية للمجتمع. لكن مع هذا فإنّ تأثير العوامل الداخليّة ودوْرها أكثر بكثير من تأثير العوامل الخارجيّة ودوْرها.

---

(1) سياوش كلابي، «جامعه شناسى توسعه ونگرش سيستمى» (علم اجتماع التنمية والرؤية التنظيمية)، كتاب توسعه، العدد 2، منشورات توسعه، 1991، ص 23 ـ 24.

ومن جهة أخرى يمكن القول: إنّ الزمان جدير بالاهتمام باعتباره عاملاً مهمّاً في مسألة التنمية.

ومنطقيٌّ اعتبار أنّه لا يمكن وضع صيغة مُطلقة لتنمية الدول، نظراً لاختلاف التركيب الداخليّ للأنظمة الصغيرة، والعلاقة المتبادلة في ما بينها، وكذلك طريقة تركيبها وأخيراً تركيب المجتمعات، وكذلك نظراً لمرور كلّ من هذه المجتمعات بظروف زمانيّة ومكانيّة مختلفة.

ويبدو رأي **غي روشير** بهذا الخصوص جديراً بالاستماع والتأمّل، فهو يقول: «إنّ تأثير العوامل المختلفة متغيّر بحسب الظروف والأوضاع المختلفة، ولا يمكن تعميم نموذج واحد أو تسلسل هرميّ واحد على جميع الظروف والأوضاع المختلفة دفعة واحدة، وفيما لو تمّ الحديث عن عامل مسيطر واحد فإنّ هذا العامل يُعتبر مسيطراً في نطاق واحد»[1].

ممّا تقدّم يمكن استنتاج ما يلي:

1 ـ التنمية المتوازنة هي عوامل موجبة داخل المنظومة + عوامل موجبة خارج المنظومة.

2 ـ جمود التنمية هو عوامل سالبة داخل المنظومة + عوامل سالبة خارج المنظومة.

3 ـ التنمية غير المتوازنة هي عوامل سالبة داخل المنظومة + عوامل موجبة خارج المنظومة.

4 ـ التنمية المتأخّرة هي عوامل موجبة داخل المنظومة + عوامل سالبة خارج المنظومة.

---

(1) غي روشير، **تغييرات اجتماعى** (التحوّلات الاجتماعية)، ترجمة منصور وثوقي، ط 2، منشورات ني، طهران، 1989، ص 40 - 41.

الفصل الثالث

التنمية الثقافيّة

تقدّم ـ في الفصل الثاني، أنّ التنمية ـ في النظرة التنظيميّة ـ هي تنمية لسلسلة من الحلقات المتّصلة مع بعضها البعض من العوامل الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة ... إلخ. ويمكن القول:

أوّلاً: إنّ فصل حلقة من سلسلة عِلَل التنمية، أمرٌ لا يمكن تحقيقه إلّا من الناحية النظريّة والتحليليّة فقط.

ثانياً: إنّ فصل ودراسة إحدى حلقات سلسلة عِلَل التنمية بشكل مستقلّ لا يعني عدم أهمية سائر حلقات هذه السلسلة، كما أنّ دراسة دَوْر الثقافة في عمليّة التنمية لا يعني أنّها أمّ العلل. مع هذا، وبما أنّ شرايين الثقافة تمتدّ في جميع شؤون الحياة البشريّة، يمكن القول وبجرأة: إنّ الثقافة هي أحد العوامل الأساسيّة في عمليّة التنمية.

مفهوم التنمية الثقافيّة

يُمكن تعريف مفهوم **«التنمية الثقافيّة»** ***«Cultural Development»***

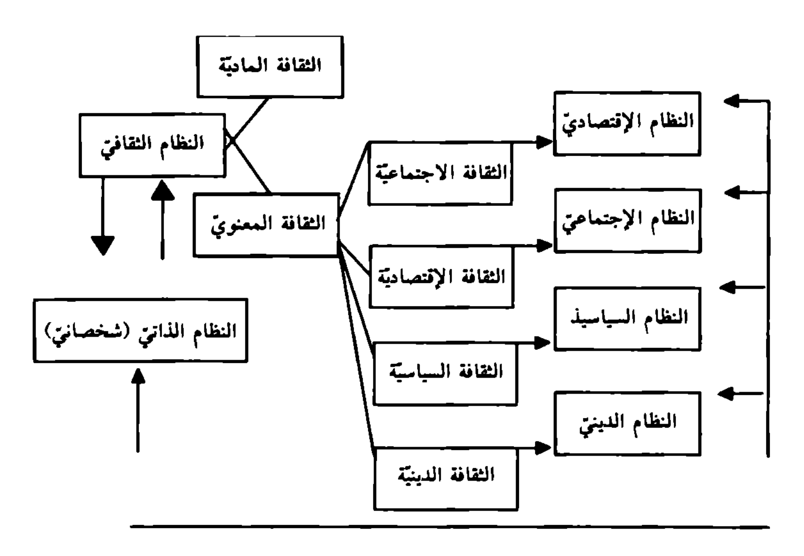
بالقول: التنمية هي عمليّة رفع وتقوية مختلف شؤون ثقافة المجتمع باتِّجاه تحقيق الأهداف والمقاصد المطلوبة، والتي توفّر القاعدة والظروف المناسبة لنضج البشريّة وتعاليها.

وينطوي هذا التعريف على عدّة نقاط مهمّة هي:

- المقصود بالشؤون المختلفة للثقافة هي الرُؤى والقِيَم والعادات والتقاليد والقوانين والأيديولوجيّات و...
- التنمية الثقافيّة هي عمليّة دائمة ومستمرّة لا يمكن وضع حدّ نهائيّ لها في المجتمعات البشريّة.
- تُعتبر التنمية الثقافيّة أحد الأبعاد الأساسيّة في عمليّة التنمية بحيث إنَّها توفّر القاعدة المناسبة للتنمية.
- التنمية الثقافيّة هي علّة التنمية ومعلولها في الوقت نفسه.
- إنّ كمال البشريّة هو الهدف المحوريّ في التنمية الثقافيّة.

موقع الثقافة في عمليّة التنمية

تمثّل التنمية الثقافيّة بُعداً واحداً في عمليّة التنمية، إلّا أنّ للثقافة حضوراً ظاهراً ومُستتراً في جميع جوانب الحياة البشريّة، ولذلك يُمكُنُ تصوّر دَوْر بارز لها في عمليّة التنمية (المخطّط رقم 1 ـ 3)

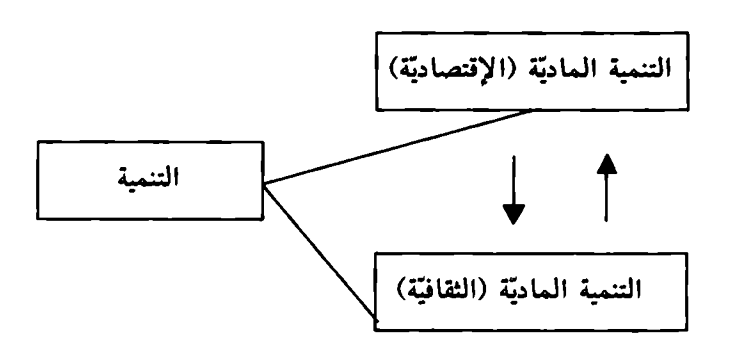


المخطّط رقم 1 ـ 3: دَوْر النظام الثقافيّ في عمليّة التنمية

وبالحديث عن موقع الثقافة من عمليّة التنمية نجد أنّ ثمّة حالتين مطروحتين هما:

1 ـ إذا كان المقصود من التنمية المفهوم الشامل ـ المادّي والمعنويّ ـ والثقافة أيضاً المفهوم العامّ، أي مجموع المكتسبات المادّية (من قبيل الأدوات والفنون و...) والمكتسبات المعنويّة (من قبيل الرُؤى والقِيَم والعادات والتقاليد و...)، في هذه الحالة، تكون «التنمية» و«الثقافة» عبارة عن مفاهيم مشتركة ومتداخلة نسبيّاً تشمل جميع شؤون حياة الإنسان، ومن هذا المنظار، تكون التنمية مرادفة للتنمية الثقافيّة.

2 ـ إذا قصدْنا من التنمية المفهوم الشامل ولكن قصرْنا الثقافة على البُعد المعنويّ، ففي هذه الحالة تكون التنمية الثقافيّة أحد أبعاد عمليّة التنمية والتي تمتلك رابطة تفاعليّة مع البُعد الآخر للتنمية، أي التنمية المادّية. (المخطّط رقم 2 ـ 3):



المخطّط رقم 2 ـ 3: العلاقة بين التنمية والتنمية الثقافيّة

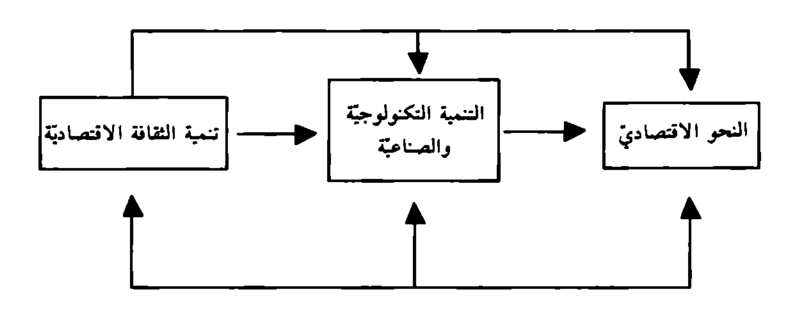
في المخطّط أعلاه المقصود من التنمية المادّية (الاقتصادية)، النموّ الاقتصاديّ والتطوّر التكنولوجيّ.

وفي الفرضيّة الثانية، هناك علاقة تفاعليّة بين التنمية الاقتصاديّة والتنمية الثقافيّة التي توفّر لها الظروف المناسبة عن طريق إحداث التغيير في الرُؤى والقِيَم.

بالنظر إلى هاتين الفرضيّتين، نستنتج ما يلي:

- الثقافة الاقتصاديّة هي جزء من الثقافة، فالتنمية الثقافيّة في الأبعاد الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، تصاحبها تنمية في البعد الاقتصاديّ للثقافة. وفي الحقيقة، إنّ التنمية الثقافيّة تؤدّي إلى التنمية الاقتصادية (التنمية التكنولوجيّة والنموّ الاقتصادي) وتتأثّر بها، في وقت «تلعب التكنولوجيا دَوْراً أساسيّاً في التنمية المنهجيّة لأيّة ثقافة، وبخاصّة في البُنى السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة لتلك الثقافة»[1].

(1) علي أكبر فرهنگى، **تكنولوژى وتكامل فرهنگى** (التكنولوجيا والارتقاء الثقافي)، ص 53.



المخطّط رقم 3 ـ 3: العلاقة التفاعليّة بين التنمية الثقافيّة والتنمية الاقتصاديّة

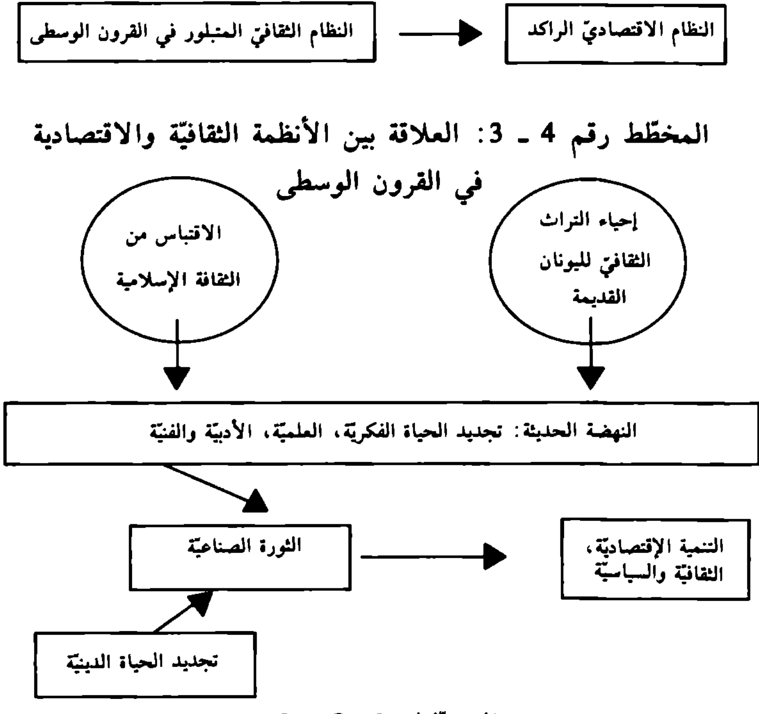
على الرغم من أنّ التطوّر التكنولوجي يرتبط بعوامل مختلفة من قَبيل ظروف المحيط والبيئة وغيرها، فإنّه لا يمكن تصوّر تطوّر تكنولوجي من دون تنمية ثقافيّة، كما يرى جواهر لال نهرو الذي يتحدّث عن موقع الثقافة في التنمية قائلاً: «التقنيّة الحديثة هي ثمرة الأفكار الحديثة، فليس بإمكانكم حيازة وسائل جديدة في الوقت الذي تكون فيه طريقة تفكيركم طريقة قديمة، فلا فائدة في ذلك»[1]. إذن يمكن القول: إنّ برامج التنمية الاقتصادية تكون ناجحة حينما تُكرّس اهتماماً خاصّاً للتنمية الثقافيّة للمجتمع.

النموذج العمليّ لتطوّر أوروبا ونظريّة ماكس فيبر

حوْل دَوْر الثقافة في التنمية، يمكن الإشارة إلى النموذج التاريخيّ الأوروبيّ في التطوّر، فكما نعلم، مرّت أوروبا في تاريخها بسلسلة من التحوّلات الثقافيّة العميقة حتى تمكّنت من الوصول إلى هذه المرحلة من التطوّر الشامل. وكان عالم الاجتماع الألماني

(1) مايكل تودارو، **توسعه اقتصادى در جهان سوم** (التنمية الاقتصادية في العالم الثالث)، المجلّد الأول، ترجمة غلام علي فرجادي، وزارة التخطيط، ص 177.

ماكس فيبر قد توصّل إلى هذه النتيجة بعد دراسة مستفيضة حوْل موقع الثقافة في التنمية الصناعية في بعض البلدان الأوروبية: «إنّ ما يسّر ظهور النظام الرأسماليّ وما تَبِعَهُ من تنمية اقتصادية سريعة هي مجموعة من التحوّلات الثقافيّة ـ المرتبطة بظهور البروتستانتيّة ـ الكالفنيّة»[1] (المخطّطان رقم 4 ـ 3 و3 ـ 3):



المخطّط رقم 4 ـ 3: العلاقة بين الأنظمة الثقافيّة والاقتصادية في القرون الوسطى

المخطّط رقم 5 ـ 3:

العلاقة بين الأنظمة الثقافيّة والاقتصاديّة في أوروبا في العصرالحديث

---

(1) رونالد اينغلهارت، **تحول فرهنگى در جوامع پیشرفته صنعتى** (التحوّل الثقافي في المجتمع الصناعي المتطوّر)، ترجمة مريم وتر، منشورات كوير، طهران، 1994، ص 52.

في ضوء المخطّط رقم 3 ـ 3، يمكن تأييد رأي **إينغلهارت «Ingelehart»** حينما يكتب: «لقد يسّرت التحوّلات الثقافيّة المهمّة ظهور الثورة الصناعيّة في الغرب، التي جلبت معها تيّاراً من التغييرات، وأضفَت على ثقافات العالم الغربيّ شكلاً جديداً»[1]. وعليه فإن النموذج العمليّ للتنمية في أوروبا يُبيّن أنّ التنمية الثقافيّة هي علّة التنمية ومعلولٌ لها في ذات الوقت.

نظريّة الانتشار *Diffusion Theory*

يعتقد منظّرو هذه المدرسة الفكريّة بأنّ التنمية هي نتيجة لانتشار التثقيف. وبرأي هؤلاء فإنّ التنمية في البلدان المتأخّرة تصبح مُمكنة نتيجة لانتشار عناصر وخصوصيّات التنمية من البلدان المتطوّرة، طبعاً بشرط أنْ يكون لدى البلدان المتخلّفة الرغبة والقدرة على استقطاب رؤوس الأموال والمساعدات التكنولوجيّة، وأنْ تتبنّى العناصر الثقافيّة الموافقة للتنمية كجزء من ثقافتها[2].

ويذهب بعض المفكّرين المنتمين إلى هذه الطائفة إلى أنّ الثقافة التقليديّة للمجتمع تقف حائلاً دون التنمية، لذا فإنّ التنمية تصبح ميسّرة بعد نبْذ هذه الثقافة، وبرأيهم:

«إنّ الثقافة الحالية في الغرب هي ثقافة عالميّة، بمعنى أنّهم يُعدّونها ثقافة العالم المعاصر، ويعتقدون بأنّه ما من سبيل أمام بلدان العالم الثالث إلّا القبول بتلك الثقافة من دون جِدال أو نِقاش، وأنّه لا توجد رؤية أخرى تستجيب لقضايا عالم اليوم غير الرؤية الغربيّة»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 1 - 2.

(2) يوسف نراقي، مصدر سابق، ص 155.

(3) المصدر نفسه، ص 36.

يمكن القول في نقد الآراء والنظريّات التي تطرحها هذه المدرسة الفكريّة: إنّ نظريّة الانتشار تُقوّي العوامل المؤدّية إلى جمود التنمية، وهناك أدلّة كثيرة على هذا الرأي:

أوّلاً، إنّ الانتشار يؤدّي إلى انمحاء الهويّة الثقافيّة، ونبْذ الثقافة الذاتيّة، والنزوع إلى ثقافة المجتمع الآخر، ويفتح الباب واسعاً أمام الاستعمار الثقافي. وباختصار، تكون نتيجة هذه العمليّة الشعور بالنقص تجاه الثقافة الدخيلة، ونزع الشخصيّة والهويّة الثقافيّة.

ثانياً، إنّ الانتشار يؤدّي إلى **التخلخل الثقافي «*Cultural Anomy*»**، والذي يُمكن تقسيمه إلى قسمين:

1 - **الفجوة بين التقاليد المرعيّة والحداثة**: «في البلدان النامية، مع بعض الاختلاف، دخلَت بعض المظاهر الماديّة والتقنيّة للمدنيّة الجديدة، ولكن لم يستطع الفكر التقليدي مواكبتها بأنْ يُهيّئ نفسه للتكيّف مع تلك المظاهر»[1]. وعليه، حدث تصادم بين البُنى التقليديّة والمظاهر الجديدة عُرِفَ بالتصادم بين الأصالة والمعاصَرة.

2 - **الفجوة بين الأجيال وطبقات المجتمع**: لأنّ الجيل القديم وكذلك أبناء الطبقة السفلى من المجتمع، هم تقليديّون نسبيّاً، وإنّ الجيل الجديد، وكذلك الطبقات العُليا (وبالأخصّ أبناء الطبقة المتوسّطة) في المجتمع، هم من طلّاب الحداثة، لذا تقع بين هؤلاء وأولئك فجوة وانفصال، ويؤدّي إلى حالة من الازدواجيّة والتضارب، وإلى تمزّق النظام الداخليّ للمجتمع، وذلك لأنّ القِيَم والتقاليد الثقافيّة الموجودة في المجتمع تفقد

---

(1) محمد علي إسلامي ندوشن، **سخن هارا بشنويم** (فلنصغِ إلى الأحاديث)، ط 7، الشركة المساهمة للنشر، طهران، 1993، ص31.

أهمّيّتها، في الوقت الذي لم يتمّ فيه استبدال هذه القِيَم والتقاليد الثقافيّة بأخرى تكون موضع اتّفاق الجميع.

نظريّة التنمية الذاتيّة

يعتقد منظّرو هذه المدرسة الفكريّة ـ ومعظمهم من البلدان النامية ـ بأنّ التنمية تتمّ بالعودة إلى أنْفسنا وذواتنا، والاعتماد على قدراتنا الذاتيّة فقط. وفي الواقع، إنّ الشعار المركزيّ لهذه المدرسة هو «العودة إلى الذات»، وصيانة الهويّة الثقافيّة، والتخلّي عن تجارب المجتمعات المتقدّمة الراهنة.

في نقد نظريّات هذه المدرسة نقول: إنّ آراء المدرستين متماثلتان في التطرّف ولكن باتّجاهين متعاكسين، مع فارق أنّ آراء المدرسة الثانية أكثر جذباً، فأنصار هذه المدرسة وللأسف لا يأخذون بالاعتبار عامل الزمن وكذلك التجارب المفيدة للمجتمعات المتقدّمة، بينما في الظروف الزمانيّة الحاليّة لم يعدْ بإمكان البلدان المتخلّفة والنامية أنْ تعزل نفسها، أو تغضّ الطرف عن المكتسبات الحديثة الصناعيّة والعلميّة والتقنيّة للمجتمعات الصناعيّة، أو عن تجاربها الغنيّة في حقل التنمية.

نظريّة التنمية المنبثقة من الداخل

ينطلق منظّرو هذا التّيار في بحثهم لموقع الثقافة في عمليّة التنمية، من ثلاثة محاور هي:

- **الثقة بالهويّة الثقافيّة**: يعتقد المفكّرون المنتمون إلى هذا التيّار بأنّ حفظ الهويّة الثقافيّة هو الملاذ الآمن لتحقيق التنمية، وبحسب هؤلاء: «ينبغي على شعوب البلدان النامية، إذا ما أرادت بلوغ ناصية العلم والتكنولوجيا، والتغلّب على التخلّف والتأخّر، أنْ

تطرح جانباً فكرة التفوّق الأوروبيّ عليها - وهي الفكرة التي يوحي بها الاستعمار - »[1].

من جانبه، يطرح مختار أمبو، الأمين العام السابق للأونيسكو، - في ما يخصّ التنمية - الهوية الثقافيّة باعتبارها إحدى القوى الأساسيّة لتقدّم التاريخ»[2].

- **الغربلة الثقافيّة**: الغربلة الثقافيّة هي المبدأ الثاني المهمّ في هذا التيّار الفكريّ، وركنه المعرفة الدقيقة لثقافتنا، نقدها وتقييمها، وتحديد الخصوصيّات الإيجابيّة وتقويتها، وفي الوقت نفسه تشخيص الخصوصيّات السلبيّة ومحوِها تدريجياً من على جسم هذه الثقافة.

- **ضرورة الارتباط الواعي بالثقافات الأخرى**: بنظر أنصار هذا التيّار: «لا يعني التركيز على الثقافة الوطنية، عدم أهميّة الثقافات الإنسانية الأخرى، ذلك أنّ إحدى خصوصيّات الثقافة الخصبة والمثمرة هي القدرة على إقامة جسور الارتباط مع الثقافات الأخرى والتعاطي الواعي معها»[3].

ونعني بذلك التعرّف على ثقافات المجتمعات الأخرى، ونقد وتقييم هذه الثقافات، وبالنتيجة، الاختيار الواعي للجوانب الإيجابيّة منها، مع الأخذ بعين الاعتبار موافقة الجوانب المُقتَبَسة لمقتضيات

---

(1) زهرا كريمي، **نقدى بر كتاب استراتثرى توسعه درون زا** (نقد كتاب استراتيجيّة التنمية الداخلية)، كتاب توسعة، العدد الثاني، منشورات توسعة، طهران، 1991، ص 70.

(2) برويز فرجاوند، **پشرفت وتوسعه بر بنياد هويت فرهنگى** (التقدّم والتنمية على أساس الهوية الثقافية)، ص 85.

(3) المصدر نفسه، ص 65.

ثقافتنا ومجتمعنا. وفيما لو سلّمنا منطقيّاً بهذه القواعد الثلاث الواردة في تيّار التنمية المنبثقة من الداخل، سيكون بالإمكان حينئذٍ دحض نظريّة **توينبي** «*Toynbee*» حوْل اقتباس العناصر الثقافيّة والتكنولوجيّة.

لقد شبّه **توينبي** عملية اقتباس العناصر الثقافيّة والتكنولوجيّة بالصندوق السحريّ الذي إذا ما انفتح فلا نهاية لعوائده. فاقتباس عنصر واحد ـ بحسب رأيه ـ يغيّر كلّ شيء، كما أنّ اقتباس عنصر واحد من الثقافة الأجنبيّة هو أخطر على المجتمع من اقتباس كلّ الثقافة الخارجيّة[1].

ووفْق الأصول المُعترف بها في موضوع التنمية الثقافيّة يمكننا القول في نقد آراء **توينبي**: إنّ الثقة بالهوية الثقافيّة، وتقوية العناصر الموجبة في ثقافتنا، ونبْذ العناصر السلبيّة تخلق ضماناً وملاذاً، حيث إنّ هذا الأمر، بالإضافة إلى الاختيار الواعي للعناصر الإيجابيّة في ثقافات المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة، يمنع الانصهار في ثقافتهم، وكذلك يمنع الاختلال وعدم الانتظام والشذوذ الثقافيّ.

التنمية الثقافيّة، الرُؤى، القِيَم

- تلعب السلوكيّات الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة المترسّخة في مؤسّسات المجتمع دوْراً كبيراً في عمليّة التنمية، وهي نابعة من الرُؤى والقِيَم الثقافيّة للمجتمع، ولهذا يمكن القول بأنّ هذه الرُؤى والقِيَم تُعَدّ مفتاحاً لفهم التنمية أو جمودها في المجتمعات.

وتُؤشّر الرُؤى على أسلوب التفكير والإحساس، وتخلق الرغبة

(1) محمد علي نقوي، **جامعه شناسى غرب گرائى** (سوسيولوجيا التغرّب)، المجلّد ط 1، منشورات أمير كبير، طهران، 1982، ص 169 ـ 170.

إلى السلوك الخاصّ لدى الأفراد، ويمكن دراسة دوْرها في عمليّة التنمية من خلال القِيَم والأيديولوجيّات. أمّا القِيَم التي تُعتبر الدوافع الكامنة وراء الرُؤى الاجتماعيّة، فتقوم بإطْلاعنا على الأساليب السلوكيّة التي تصدر عن الإنسان في الأبعاد المختلفة الاقتصاديّة، والسياسيّة، والاجتماعيّة و...، أمّا عن دوْر القِيَم في عمليّة التنمية فنقول:

«توفّر القِيَم الثقافيّة إمكانية تفسير الماضي، تنظيم الحاضر، والتنبّوء بالمستقبل»[1].

ومن أجل فهم أفضل للعوامل الثقافيّة المؤثّرة على التنميّة وعلى جمودها، نركّز نظرَنا على القِيَم التي تُعتبر الدوافع المُلهِمة لسلوكيّات وأفعال المجتمع، ونستعين لهذا الغرض بالنموذج التحليليّ لـ**كلوكهوهن «*Kluckhohen*»**، و**اشترتبك «*Eshtertebk*»**:

النموذج التحليليّ لكلوكهوهن واشترتبك

أشار كلّ من **كلوكهوهن** و**اشترتبك** إلى خمس مقولات رئيسيّة تتعلّق بحياة الإنسان، حيث تنظر إليها المجتمعات المختلفة من زوايا نظر متباينة. بالنتيجة، تؤدّي القِيَم العامّة التي تقف وراء هذه الرُؤى، إلى تشكّل ورسوخ السلوكيّات الخاصّة الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة، وبالتالي التغطيّة على مسيرة التنمية. وهذه المقولات هي عبارة عن:

- النظرة إلى طبيعة الإنسان وذاته (خبث السريرة، نقاء السريرة، وحيادها).

(1) برويز فرجاوند، مصدر سابق، ص 22 ـ 23.

- النظرة إلى العلاقة مع الطبيعة (الاستسلام للطبيعة، الانسجام مع الطبيعة، السيطرة على الطبيعة).
- النظرة إلى الزمن (النزوع إلى الماضي، الوقوف عند الحاضر، التطلّع إلى المستقبل).
- النظرة إلى علاقات الأفراد في المجتمع (العلاقات العموديّة، العلاقات الأفقيّة، النزعة الفردانيّة).
- النظرة إلى فلسفة الحياة (الوجود، الفعل، الصيْرورة والتحوّل).

يمكن أيضاً إضافة ثلاث مقولات أخرى إلى هذه المقولات الخمس ذات صلة بالموضوع، وهي:

- النظرة إلى علاقة الإنسان بما وراء الطبيعة (دُنيوي، أُخروي، الاثنان معاً).
- النظرة إلى علاقة الإنسان بالمجتمعات الأخرى (الاستسلام، التوافق والتفاهم والاستعلاء).
- النظرة إلى علاقة الإنسان بالعلم (العلوم النقليّة، الفلسفيّة، العرفانيّة، التجريبيّة والنقديّة)

أ - **النظرة إلى طبيعة الإنسان**: للثقافات الإنسانيّة المختلفة رُؤى مختلفة حيال طبيعة الإنسان، حيث يرى بعضها أنّه خبيث الطويّة بالفطرة. ومن جملة هذه الثقافات يمكن الإشارة إلى المذهب الكاثوليكي الذي يؤمن أتباعه بأنّ تناول الفاكهة المحرّمة والهبوط من الجنّة مؤشّرٌ على الخطيئة الأولى لآدم، ولذلك يرون ضرورة أن يدفع البشر ثمن خطيئة أبيهم آدم في هذه الدنيا.

لقد انعكست هذه العقيدة الفلسفيّة على ذهنيّة أتباع هذا المذهب، وأدّت إلى تأسيس سلوكيّات خاصّة بهم، اقتصاديّة،

وسياسيّة، واجتماعيّة و.... ونشير هنا إلى عدد من هذه السلوكيّات التي تُعتَبر من جملة العقبات التي تقف في طريق التنمية: عدم احترام الشخصيّة الفرديّة، التضييق على حريّة الأفراد، الاحتكام إلى القوّة بدلاً من التفاهم، عدم الثقة بالآخرين، الابتعاد عن النشاطات الجماعيّة والتعاونيّة، الاستسلام للحوادث الطبيعيّة والاجتماعيّة لجهة الإيمان بجزاء الأعمال و....

ب- **النظرة إلى علاقة الإنسان بالطبيعة**: تتباين زوايا نظر الثقافات الإنسانية تجاه الطبيعة، إذ إنّ بعضها ـ وبخاصّة ثقافات المجتمعات البدائيّة ـ تعتبر نفسها أسيرة الطبيعة وتحت سيطرتها. وتمتاز علاقة هذه المجتمعات بالطبيعة بالاستسلام والخضوع لمبدأ القضاء والقدَر، وهذا السلوك عامل مُعيق لعمليّة التنمية، لأنّ امتلاك روح الاستسلام والخضوع أمام الطبيعة سينعكس سلباً على التعامل مع الحوادث والوقائع الاجتماعيّة والسياسيّة، وبالنتيجة، الشعور بالعجز عن خلق التحوّلات والإصلاحات الاجتماعيّة. ومن البديهيّ ألّا يتلاءم هذا النوع من الرُؤى مع النشاطات الاقتصاديّة والتنمية السياسيّة .«إنّ ثقافة القضاء والقدَر ترى مسار جَرَيان الأمور الاجتماعيّة خارجاً عن نطاق سيطرتها ـ وهي في العادة تتخلّى عن جميع المسؤوليّات الفرديّة ـ الاجتماعيّة، وتُسلّم زمام إدارة قضايا المجتمع إلى عوامل ما وراء الطبيعة»[1].

ج - **النظرة إلى الزمن**: تنطلق الثقافات في رؤيتها إلى الزمن من منطلقات متباينة، أي: «ربّما تبنّت الثقافة رؤية ماضويّة، كأن

---

(1) علي رضا قلي، مصدر سابق، ص 17 ـ 18.

يقوم بنيانها على التقاليد القديمة، أو أنْ تعتمد بشكل رئيسيّ على الزمن الحاضر أو المستقبل»[1].

بطبيعة الحال، إنّ الثقافة الماضَويّة تحمل ماهيّة وطبيعة خاصّة، وهي تُقيم علاقة خاصّة مع مقولة التغيير والتنمية: «إنّ الشعب الذي ينزع إلى الماضي، ويقدّس تراث الأجداد والأسلاف، والذي تستهويه السُّنن والقِيَم والعادات والتقاليد القديمة، قلّما ينفتح على التغيير والتحوّل»[2].

د ـ **النظرة إلى علاقات الأفراد في المجتمع**: يمكن تصنيف رُؤى الثقافات حول علاقات أفراد المجتمع تحت عنوانين:

1 ـ العلاقات العموديّة، والعلاقات الأفقيّة ومبدأ الفردانيّة.

2 ـ علاقات القرابة وعلاقات التماثل.

في بعض المجتمعات، تتحكّم العلاقات العموديّة الاستبداديّة على مستوى محدود (الأسرة)، وعلى مستوى أوسع (القبيلة، البلاد و...). ففي هذه المجتمعات هناك ـ عادةً ـ فردٌ أو مجموعة من الأفراد تقوم باتّخاذ القرارات، وعلى سائر أعضاء المجتمع الطاعة والتنفيذ من دون نقاش. بَيْدَ أنّه في مجتمعات أخرى، تغلب أحياناً حالة معاكسة هي العلاقات الأفقيّة والتعاون المتبادل. ويمكن طرح هذه الرؤية عن علاقات الأفراد في المجتمع بصيغة أخرى. ففي بعض المجتمعات تحظى قضية القُربى والنَسَب ـ في علاقات

---

(1) شابور راسخ، **تعليم وتربيت در جهان امروز از نظر جامعه شناسى** (التربية والتعليم في عالم اليوم من منظار علم الاجتماع)، الاقتصاد والتخطيط، ط 2، منشورات أمير كبير، طهران، (بدون تاريخ)، ص 179.

(2) علي علاقبند، **جامعه شناسى آموزش وپرورش** (سوسيولوجيا التربية والتعليم)، ط 8، مكتبة فروردين، طهران، 1992، ص 146 ـ 147.

الأفراد ـ بأهميّة أكبر، وفي البعض الآخر تتحكّم نزعة التماثل بَدَلاً من علاقة القُربى، بمعنى الضوابط مكان الروابط، وبالتالي يُولي عدد من المجتمعات أهميّة أكبر لمبدأ الفردانيّة.

في ضوء ما تقدّم، يمكن القول: في المجتمعات التي يغلب عليها طابع العلاقات العموديّة، أي حلول القوة محلّ التفاهم، تتحوّل روحيّة الخضوع للاستبداد عند أغلب الأفراد من دون تحقّق وازدهار المواهب والقابليّات الفرديّة، كما تصبح عائقاً أمام مشاركة أعضاء المجتمع في النشاطات الجماعيّة. من جهة أخرى، حين تتحكّم نزعة الانحياز إلى الأقارب، تضحى الأدوار والأعمال تنصيبيّة أكثر منها اكتسابيّة، ومن الطبيعي أن يتعارض هذا الوضع تعارضاً حقيقياً مع موضوع التنمية.

هـ- **النظرة إلى فلسفة الحياة:** للثقافات البشريّة رؤية مختلفة حيال الحياة ونشاطات البشر. «بعض المجتمعات والثقافات تُولي أهمية خاصّة «للوجود»، والبعض الآخر «للفعل والعمل»، ومجموعة أخرى «للصيرورة والتحوّل». وحينما يصبح لمفهوم «الوجود» قيمة عند أفراد المجتمع يبقون على ما همْ عليه، ويرجّحون حينها حياة الراحة والدِّعة على العمل وتحمّل المشقّة.

يُمكن القول هنا: إنّ المؤشّر على مبدأ «الفعل» هو الفنّ والذوق في العمل، والاهتمام بدنيا العمل، والاشتياق إلى النجاح في الأمور. أمّا «الصيرورة والتحوّل» فهي التسليم بأهميّة وجود الإنسان وحياته، والإيمان بالتغيير والتحوّل الدائم في العالم وما فيه»[1].

---

(1) شابور راسخ، مصدر سابق، ص 180.

وطبيعيّ أنّ عدم الالتفات إلى «الوجود» و«الفعل والعمل» يتعارض تعارضاً واضحاً مع جوهر التنمية.

و ـ **النظرة إلى علاقة الإنسان بما وراء الطبيعة**: التعاليم الدينيّة والثقافيّة لبعض الثقافات «دُنيويّة»، وللبعض الآخر «أُخرويّة». والثقافات التي لا تهتمّ بهذا العالم، وتصّب جلّ اهتمامها على العالم الآخر، تفصل بين الحياة الدُنيويّة والحياة الأُخرويّة، بل وحتى أنّها تعتبر الشؤون الدُنيويّة أموراً مذمومة وغير مستحبّة، وتدعو أتباعها إلى الزهد فيها. إنّ هذا النوع من الثقافات، بامتلاكه نظرة سلبيّة تجاه الحياة الدُنيويّة ـ في الواقع ـ يجعل من إمكان التنمية الاقتصاديّة ـ الاجتماعيّة أمراً غير ممكن تقريباً.

ز ـ **نظرة إلى علاقة الإنسان بالمجتمعات الأخرى**: تمتلك بعض الثقافات والمجتمعات روحيّة انهزاميّة استسلاميّة في مقابل المجتمعات الأخرى، وهناك ثقافات تمتلك روحيّة التفاهم تجاه الآخر، في حين توجد ثقافات تتمتّع بروحيّة استعلائيّة تنزع إلى التسلّط والسيادة على الآخر. ونشير هنا إلى أنّ هذه الرُؤى تجاه المجتمعات الأخرى محكومة بالآراء المتقدّمة آنفاً، أي الاعتقاد بخبث سريرة الإنسان، نظرة الجبْر والقضاء والقَدَر إلى الطبيعة، وتأثّر علاقات أعضاء المجتمع بروحيّة الرضوخ للاستبداد، وسَرَيان هذه الروحيّة تلقائياً إلى المجتمعات الأخرى.

ومما لا شكّ فيه أنّ ثمّة مجتمعات تُصاب بعقدة النقص وانسلاب الهويّة الثقافيّة حينما تواجه ثقافات تتفوّق عليها من الناحيتين الاقتصاديّة والعسكريّة، فيؤدّي بها ذلك إلى زعزعة أُسُس هويّتها الثقافيّة، ويصل الأمر أحياناً إلى زوالها. ولذا، فإنّ حلم

تحقُّق التنمية لمثل هذه المجتمعات على المدى القريب بعيد المنال.

ح ـ **النظرة إلى علاقة الإنسان بالعلم**: المقولة الأخيرة تخصّ نظرة الإنسان إلى العلم الذي هو بِدَوْرِه وليد الرُؤى والقِيَم الآنفة. ففي ذلك القسم من الثقافات التي تنزع إلى الماضي، وتتحكّم فيها عقدة الأجداد والتقاليد القديمة، ترجح كفّة العلوم النقليّة (رواية سيرة الأبطال والأساطير الشعبيّة) على كفّة العلوم الأخرى. كذلك، فإنّ كفّة العلوم الفلسفيّة والعرفانيّة ترجح على كفّة العلوم التجريبيّة في الثقافات التي يغلب على نظرتها طابع القضاء والقدر تجاه الطبيعة والمجتمع والمجتمعات الأخرى.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ حلول العلاقات العموديّة محلّ العلاقات الأفقيّة في روابط الأفراد يمنع تشكّل العلوم النقديّة في المجتمع. لذا فالثقافات التي تهتمّ بالعلوم النقليّة والفلسفيّة والعرفانيّة، ولم تدرك بعد ضرورة التنمية العلميّة (العلوم التجريبيّة والعلوم النقديّة)، تواجه مشكلة حقيقيّة في فهم ضرورة التنمية واتّخاذ الخطوات اللّازمة تجاهها.

وعلى الرغم من أنّ المقولات المندرجة في النموذج التحليليّ لِ **كلوكهولهن واشترتبك**، غير كافية للمقارنة بين الرُؤى والقِيَم المؤثّرة في عمليّة التنمية، يمكن ذكر النتائج التالية في إطار النموذج المذكور:

- حينما تتعارض الرُؤى والقِيَم الثقافيّة الأصوليّة التي تُعتبر الدوافع الكامنة وراء السلوكيّات مع القوانين ونشاطات التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة للمجتمع، فإنّه لا يمكن التعويل كثيراً على البرامج التنمويّة لذلك المجتمع.

- هناك بعض العناصر في الثقافات الإنسانية تكون مساعدة للتنمية والبعض الآخر غير مساعد، بمعنى أنّ العناصر المساعدة تعجّل في مسيرة التنمية، في حين تلعب العناصر غير المساعدة دَوْرَ المعرقل.

وعليه، ومن أجل تمهيد الطريق أمام التنمية المنشودة، يجب إزالة الموانع الثقافيّة التي تقف في طريق التنمية، ولا يتيسّر هذا الأمر إلّا عَبْرَ إيجاد التغيير والتحوّل في الرُؤى والقِيَم الثقافيّة للمجتمع.

التغيير في الرُؤى والقِيَم

«لقد مرّت الأُمم الأوروبيّة بفترة جامحة حطّمت خلالها الأغلال المكبِّلة للتفكير والتقاليد الاجتماعيّة الرادعة، وسلوكيّات القرون الوسطى عَبْرَ سلسلة من الثورات الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وتسلّحت بَدَلاً من ذلك بأفكار وطرائق ورُؤى جديدة»[1].

هذا التغيير في الرُؤى والقِيَم، والتسلّح بالأفكار الجديدة، هو الذي فجّر الثورة الصناعية التي مهّدت في ما بعد لموجبات التنمية الشاملة في أوروبا.

ولا شكّ في أنّ إحداث التغيير في الرُؤى والقِيَم في ما يخصّ عمليّة التنمية يجب أنْ يتصدّر جميع البرامج، ولكن مع ذلك نَجِدُ من الضروريّ الالتفات إلى عدّة نقاط مهمّة في هذا المجال، هي:

---

(1) أحمد حبيبي **«آيا توسعه مستقل امكان پذيراست؟»**، («هل التنمية المستقلّة أمر ممكن؟»)، كتاب توسعه، العدد 2، ص 21.

- لا يمكن الزعم أنّ العناصر التي تمتلكها ثقافة المجتمع هي عناصر مساعدة أو عناصر غير مساعدة تماماً للتنمية؛ لأنّه «في أيّة ثقافة، ليست كلّ العناصر هي عناصر مساعدة أو مُعرقلة للتنمية، فبعض التقاليد يمكن أنْ تكون في خدمة التنمية وتسريعها، بينما يمكن للبعض الآخر أنْ يصبح منذ البداية مانعاً يعترض طريقها»[1].

- مجرّد وجود عناصر مساعدة للتنمية لا يعني استيفاء شروطها، إذ من الممكن وجود عناصر مساعدة وعناصر غير مساعدة في الثقافة في آنٍ معاً، ولكن، في الواقع العمليّ، تحمل العوامل المساعِدة طابع المفاهيم المجرّدة والشعارات، بينما تتجسّد العناصر غير المساعدة بصورة عينيّة في سلوكيّات ونشاطات أعضاء المجتمع.

- إنّ تغيير الرُؤى والقِيَم الثقافيّة لا يعني نبذ التقاليد، إذ إنّ معظمها، بدليل كفايتها، اكتسبَ القدرة على الاستمرار في الحياة، ولأنّ التقاليد هي التي تُشَكِّلُ الهويّة الثقافيّة للمجتمع.

- إنّ إحياء العناصر الثقافيّة وتنظيمها وترميمها، يسهّل مسيرة التنمية، كما نلاحظ هذه الحقيقة بوضوح في تاريخ التنمية في أوروبا من خلال إحياء وإعادة بناء الفكر المسيحيّ باعتباره جزءاً من الرؤى والقِيَم الثقافيّة.

«إنّ ما يميّز المذهب البروتستانتيّ عن المذهب الكاثوليكيّ هو التفسير الجديد للتعاليم المسيحيّة؛ حيث اعتقد **مارتن لوثر «Martin Luther»** بأنّ الكنيسة قد خرجَت عن مدار التعاليم الحقيقيّة للسيّد

---

(1) حسين قاضيان، «**نظريه هاى توسعه وعوامل فرهنگى**» (نظريّات التنمية والعوامل الثقافية)، فرهنگ وتوسعه، السنة الأولى، العدد 4، 1992، ص 19.

المسيح، وسلكَت طريق الانحراف»[1]. ولا بدّ من تفسير تلك التعاليم من جديد.

- لا بدّ من أنْ تُراعَى في عمليّة إعادة بناء وإحياء العناصر الثقافيّة المتطلّبات والشروط الزمانيّة الجديدة، وفي هذا السِّياق تتمّ صيانة وتقوية العناصر المساعدة للتنمية، ومحْو واستئصال العناصر المُعرقلة لها ـ كالخرافات ـ من على وجه الثقافة. بعبارة أدقّ، إحلال المعتقدات والرُّؤى والقِيَم اللّازمة للتنمية محلّ المعتقدات والرُّؤى والتقاليد المُعرقلة. وعليه، يجب القول: إنّ التحوّل في الرُّؤى والقِيَم يتمّ عن طريق عمليّة «**التنشئة الاجتماعيّة**»، وذلك بخلق رُؤى وقِيَماً جديدة في هذه العمليّة عبْر المؤسّسات التعليميّة ووسائل الإعلام الجمعيّة، لكن بحسب فرضيّة التنشئة الاجتماعيّة فإنّ القِيَم الفرديّة وقِيَم المجتمع لا تتغيّر بين ليلة وضحاها، بل تحدث بالتدريج، وغالباً بطريقة غير ملحوظة. ويحدث هذا التغيير والتحوّل على نطاق واسع عندما يحِلّ جيل أصغر سِنّاً محلّ الجيل الشائخ في المجتمع[2]. ومن هذا المنطلق فإنّ عمليّة تغيير الرُّؤى والقِيَم تتطلّب فترة طويلة نسبيّاً، وهذا يعني أنّ التنمية العميقة والشاملة غير ميسّرة على المدى القصير.

المعتقدات الثقافيّة الضروريّة للتنمية

تحتاج التنمية إلى معتقدات وقِيَم ثقافيّة خاصّة بها نشير هنا إلى عناوين بعضٍ منها:

---

(1) المصدر نفسه، ص 19.

(2) رونالد إينغلهارت، مصدر سابق، ص 76.

- الإيمان بمبدأ التغيير والتحوّل في المجتمع والوجود.
- الإيمان بضرورة التنمية العلميّة: «التنمية العلميّة تعني دخول البنية الفكريّة للمجتمع مرحلة المحاسبات العقلانيّة، واكتشاف الروابط الضروريّة بين الأشياء لكي يمكن تسخير الطبيعة وظواهرها لصالح الإنسان، وطريقة التفكير هذه تنسجم مع نظام النظرة الشموليّة للمجتمع برمّته، وكذلك مع الأُطر الاجتماعيّة العاديّة»[1].
- الإيمان بقابليّات الإنسان وقدرته الخارقة في السيطرة على الطبيعة، وكذا قدرته على إصلاح الأمور الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة للمجتمع.
- الإيمان والنظرة الإيجابيّة للحياة.
- الاهتمام بالشؤون الدنيويّة، والسعْي لكسب النجاح في الحياة.
- التفكير في ما ستؤول إليه الأمور، وامتلاك نظرة مستقبليّة وتخطيط بعيد المدى.
- الإيمان بقدسيّة العمل والنشاط البشريّ في الحياة.
- الإيمان بأهميّة التخطيط والتنظيم.
- الاهتمام بِدَوْر المرأة في التنمية.
- الإيمان بمساواة بني البشر.
- الإيمان بالنُظُم الاجتماعيّة وسيادة القانون بين الأفراد.
- الاعتقاد بالديموقراطيّة (تحكيم لغة المنطق بَدْلاً من لغة القوّة)[2].

---

(1) علي رضا قلي، مصدر سابق، ص 139 - 140.

(2) حسين بشيرية، **المؤسّسات السياسيّة والتنمية**، فرهنگ وتوسعة، السنة الأولى، العدد 3، 1992، ص4.

- الاعتقاد بالحريّة المعقولة والمشاركة السياسيّة لعامّة الشعب في تحقيق مصيرها.
- التشجيع على النقد وتقبّل النقد البنّاء في المجتمع.

المبشّرون بالتنمية الثقافيّة

يمكن تصنيف أعضاء المجتمع في ضوء الدَّوْر الذي يلعبونه في عمليّة التنمية، ثلاثة أصناف:

1 - **عامّة الناس**: وهم المتكيّفون مع الأوضاع السائدة في مجتمعهم، ويشكّلون الأكثريّة، وتجسّد النشاطات والسلوكيّات الاقتصاديّة والسياسيّة والدينيّة لهذه الطبقة الكبيرة انعكاساً لرُؤى وقِيَم مجتمعهم. كما تركّز عمليّة التنمية الثقافيّة على خلق التغيير في هذه الرُؤى والقِيَم لأنّ التنمية والتنمية الثقافيّة لا تتحقّق من دون مشاركة أكثريّة أفراد المجتمع.

2 - **نُخَب السلطة**: ويُمثّلون أقليّة في المجتمع، ويمتلكون القدرة على اتّخاذ القرارات والإشراف على تنفيذها، ويتحكّمون بمصير عامّة الشعب. وبالنظر إلى قدرتهم على اتّخاذ القرارات ونفوذهم، لا يمكن لأيّ إبداع أو إنتاج ثقافي أن يحصل إلّا بترخيص منهم، لهذا لا ينبغي تجاهل أهميّة الدَّوْر الذي تلعبه هذه المجموعة في عمليّة التنمية، كما هو الحال في المجموعة الأولى (عامّة الشعب).

3 - **المبدعون الثقافيّون**: وبِدَوْرِهم يتوزّعون على ثلاث مجموعات:

أ - **مبدعو الثقافة المادّية**: ومنهم: العلماء والمخترعون والمكتشفون و... الذين أحدثوا تحوّلاً في الثقافة المادّيّة للمجتمع بإبداعاتهم واختراعاتهم. وبالطبع فإنّ التنمية

التكنولوجيّة في المجتمع تكتسب سرعة أكبر بزيادة عدد أفراد هذه المجموعة.

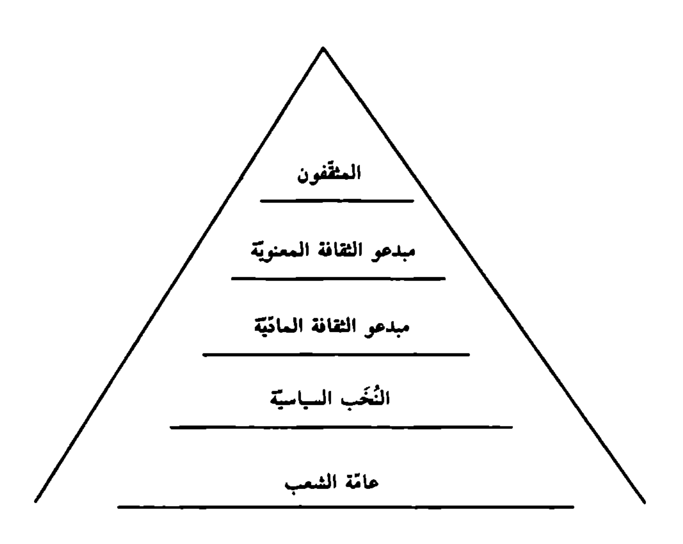
ب- **مبدعو الثقافة المعنويّة**: تشمل هذه المجموعة الكتّاب، الفنّانين، الفلاسفة، الشعراء والأدباء و... وهي ترفد الثقافة المعنويّة للمجتمع من خلال إبداعاتها في المجالات الأدبيّة والفنّية و....

ج - **المثقّفون**: يقول **تي. بي. بتومور «*T.B. Bottomore*»** عن خصوصيّات هذه المجموعة: «يتألف المثقّفون عادةً من مجموعات صغيرة جدّاً من الأفراد لهم دَوْر مباشر في خلق وانتقال ونقد الأفكار، ومن هؤلاء: الكتّاب، الفنّانون، العلماء، الفلاسفة، المفكّرون الدينيّون، المنظِّرون، والمحلِّلون السياسيّون، ولعلّه من العسير وضع حدود دقيقة بين مكوّنات هذه المجموعة، لكن الوجه المحدّد لها، ألا وهو الارتباط المباشر بثقافة المجتمع، واضح بما فيه الكفاية»[1].

على الرغم من أنّ المثقّفين يُعَدّون، في الظاهر، من مُبدعي الثقافة، خاصّةً الثقافة المعنويّة للمجتمع، بَيْدَ أنّهم، وبسبب الخصوصيّات التي يمتلكونها، يمتازون عن المجموعتين الآنفتي الذكر بمبادرتهم إلى خلق الأفكار وتغيير الأذهان والرؤى، وذلك لارتباطهم المباشر بثقافة المجتمع، وامتلاكهم الحِسّ السياسيّ، وهو ما يفسّر اضطلاعهم بِدَوْر رئيسيّ في التنمية الثقافيّة للمجتمع.

---

(1) تي.بي. بتومور، نخبگان وجامعه (النخب والمجتمع)، ترجمة: علي رضا طيب، منشورات جامعة طهران، 1990، ص 77.



المخطّط رقم 6 ـ 3:
الهرم البيانيّ للطبقات الاجتماعيّة المشاركة في شؤون التنمية الثقافيّة

كما يُشير المخطّط 6 ـ 3، فإنّ لجميع الطبقات دَوْراً في عمليّة التنمية، وإنّ المشاركة الجماعيّة والعامّة والواعية لكلّ الطبقات هي الضمانة لتنفيذ برامج التنمية بنجاح. أما المثقّفون الذين يتربّعون على رأس الهرَم، فهمْ على الرغم من قلّتهم، المبشّرون الحقيقيّون للتنمية الثقافيّة، وتقع على عاتقهم مسؤوليّات إزاء الثقافة والمجتمع، نشير هنا إلى عددٍ منها:

- يتحمّل هؤلاء مسؤوليّة إرشاد المجتمع نَحْوَ مقاصد التنمية، وينبغي عليهم توفير القاعدة الثقافيّة المناسبة لانْتقال المجتمع من (الوضع الراهن) إلى (الوضع المنشود).
- يتوجّب على هؤلاء، أثناء المرحلة الانتقاليّة، تكريس جهودهم لتنقية وتحديث العناصر الثقافيّة التقليديّة لمجتمعهم، وتقوية

العناصر المساعدة للتنمية، وإزاحة العناصر غير المساعدة عن طريقها كالخرافات والأوهام من الثقافة، وذلك بعد أن يأخذوا بِعَيْنِ الاعتبار الظروف الزمانيّة والمتطلّبات الجديدة.

- يجب على المثقّفين وطلائع التنمية الثقافيّة القيام بالبحث والتحرّي عن تفاصيل شؤون التنمية في بعض البلدان، والسعْي لاقْتباس تجاربهم القيّمة في هذا المجال ومواءمتها مع متطلّبات مجتمعهم.

- لا ينبغي لهؤلاء اخْتزال المعتقدات والرُؤى والقِيَم الضروريّة للتنمية في دائرة التنوير الضيِّقة، بَلْ عليهم إشاعة فكر التنمية في صفوف القائمين على الشؤون التنفيذيَّة وكذلك عامّة الشعب، وتغيير ذهنيّتهم بشكل كلّيّ عن طريق إيجاد تحوّل جذريّ في الرُؤى والقِيَم الثقافيّة للمجتمع. ويقول **شبنغلر** ***«Spengler»*** في هذا الخصوص، إنّ طريق التنمية في بلدان العالم الثالث هو تغيير الأذهان، ووجهات النظر وعلوم تلك البلدان: «إنّ تحوّل المجتمع المتخلّف إلى مجتمع متقدّم يستلزم تحوّلاً في أذهان وعقول النُخَب التي تقود مجتمعات البلدان المتخلّفة. وسيتضمّن ذلك ـ من دون شك ـ تحوّلاً في أذهان وعقول عامّة الشعب الذين يلعبون دوراً بنحوٍ أو بآخر في عمليّة التنمية الاقتصاديّة والسياسيّة»[1].

---

(1) تقي آزاد ارمكي، **سنّت نوگرائي وتوسعه** (التراث، الحداثة، التنمية)، **فرهنگ وتوسعه، السنة الأولى، العدد 17، ص 13.**

خلاصة البحث

تناولْنا في هذا الجزء من الكتاب، وبشكل نظريّ، موضوعات من قَبيل الثقافة، التنمية، التنمية الثقافيّة، ومن خلال عرْضنا لتعاريف مختلفة لمقولة الثقافة بيّنّا أنّ للثقافة حضوراً ظاهراً وآخر خفيّاً في مختلف شؤون حياة الإنسان، بحيث لا يمكن العثور على زاوية من زوايا الحياة تكون في منأى عن حضور الثقافة ونفوذها.

فالإنسان يولد في بطن الثقافة، ويعيش في مجراها، ويموت وهو محمّل بالمعطيات الثقافيّة.

وتتوافر الثقافة بثلاث خصوصيّات:

1 ـ الثقافة العامّة ـ الخاصة

في ضوء هذه الخصيصة، ربّما كان اقتباس المجتمع للمعطيات المادّيّة الإنسانيّة، وهي لا تختصّ بأمّة دون سواها، أمراً مقبولاً ومنطقيًّا، بَيْدَ أنّ اقْتباس جوانب خاصّة من المجتمعات الأخرى، وفي المقابل تضييع المجتمع لجوانب خاصّة ومعنويّة من ثقافته، والتي تشكّل جزءاً من هويّته المعنويّة الجمعيّة، يُعتبر خطَراً حقيقيًّا يهدِّد استقلاله.

2 ـ الثقافة الثابتة ـ المتغيّرة

لا شكّ في أنّ في انتقال التراث الثقافيّ من جيل إلى جيل آخر، استمراراً لذلك التراث وضماناً لرسوخه، غير أنّ الحاجة إلى التغيير الثقافيّ أمرٌ لا بدّ منه أيضاً، مع اختلاف في سرعة واتِّجاه ومدى هذا التغيير والتحوّل من ثقافة إلى ثقافة أخرى. وهنا يكون التغيير الثقافيّ المطلوب هو ذلك الذي يصبو نحو التعالي والارتقاء والكمال، ويكون مستجيباً للمتطلّبات الجديدة. ومن المفيد القول: إنّ التثاقف هو أحد أوجُه التغيير الثقافي حيث تنتقل من خلاله

العناصر الثقافيّة من ثقافة إلى ثقافة أخرى، وإنّ التثاقف المنشود هو الذي يكون في كِلا الاتّجاهين (التبادل الثقافي)، أو بشكل أحاديّ اختياريّ وواعٍ - وفيه يأخذ المجتمع بشكل واعٍ وانتقائيّ العناصر الثقافيّة المساعدة للتنمية المنسجمة مع طبيعة ثقافته. أمّا التثاقف الأحاديّ الإجباريّ واللّاواعي (الغزو الثقافي)، فهو غير مطلوب لأنّه يعرِّض الاستقلال الثقافيّ للمجتمع وهويّته للخطر.

ولمّا كانت سرعة التغييرات للثقافة على المستويين المادِّيّ والمعنويّ غير متساوية، لذا فإنّ السماح بدخول التغيير على المستوى المادّي للثقافة يتمّ بسهولة أكثر، بينما تتغيّر المعتقدات والقِيَم والمعتقدات ببطءٍ شديد.

3 - الثقافة الإجباريّة - الاختياريّة:

الثقافة بالنسبة إلى الفرد، خارجيّة وجبريّة، أمّا لجهة الفوارق الفرديّة واختلاف الأفراد في استضمار الثقافة، وكذلك ظهور متطلّبات جديدة، فإنّ الأفراد المبدعين في الجانب المادِّيّ والمعنويّ من الثقافة يحدّون من نطاق جبريّتها، ويوفّرون الظروف المناسبة لتغييرها وتحوّلها.

وتمتلك الثقافة أجزاءً وعناصر مختلفة من بينها «**الأنماط السلوكيّة**» «*Behavioral Patterns*» (المعتقدات، والقِيَم، والأيديولوجيّات و...)، وهي الملهمة التي تعطي معنىً للسلوكيّات المختلفة الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة للأفراد المنتمين إلى تلك الثقافة. وبدليل أهميتها وارتباطها بمبحث التنمية والتنمية الثقافيّة، فهي تتطلّب اهتماماً مضاعفاً من الناحية النظريّة.

في موضوع التنمية، سعيْنا إلى تقديم إجابة تحليليّة لهذين السؤالين وهما: أوّلاً، ما هي التنمية؟ وثانياً، ما هي الاستراتيجيّة

الأصلح من بين جميع الاستراتيجيّات المتداولة في باب التنمية؟

وفي هذا الإطار يمكننا القول: إنّ التنمية التي شغلت انتباه المنظّرين، وبخاصّة خلال العقدين الاخيرين، كانت في أغلب الأحوال التنمية الاقتصاديّة وترسيخ أُسُس الصناعة الحديثة في بلدان العالم. بَيْدَ أنّ التركيز على الجانب المادّيّ في حياة الإنسان، وإهمال الجانب المعنويّ، تسبّب في نتائج سيّئة عديدة أهمّها الغربة عن الذات، واضمحلال الشخصيّة، والعبثيّة، في حين أنّ الأجدر هو أن ننظر إلى ما هو أبعد من المعيار الاقتصاديّ الضيّق، نظرة تتضمّن رفع وتقوية الجانب المادّيّ والمعنويّ للمجتمع، وسموّ الإنسانيّة، إضافة إلى أنّه لا يمكن تصوّر حدّ نهائيّ للتنمية لأنّها عمليّة مستمرّة ودائمة.

وبالنظر إلى شمولية مفهوم التنمية وعمقه، عرضَ المفكّرون والمنظّرون ـ بعد سنوات من التحقيق والبحث ـ آراءً ونظريات مختلفة ومتباينة في هذا المجال، وطبعاً لم تَسْلَمْ هذه النظريّات من النقد. من جملة الاتّجاهات النظريّة يبدو أنّ «مدرسة النظرة التنظيميّة» تحظى بقبول أكثر من المدارس الأخرى، لأنّه بحسب هذه المدرسة: أوّلاً، لا يمكن التعرّف على دلائل التنمية أو جمودها إلّا بمعرفة التركيبة الاجتماعيّة ـ وهي الروابط الثابتة والراسخة بين الأجزاء المكوّنة للمجتمع ـ. ثانياً، هناك مجموعة من العوامل الداخليّة والخارجيّة المختلفة (الاقتصاديّة، والسياسيّة، والاجتماعيّة وغيرها) المؤثّرة في عمليّة التنمية. ثالثاً، لئن كانت العوامل مرتبطة ببعضها البعض، إلّا أنّ تأثير كلّ عامل من العوامل على عمليّة التنمية يتباين بسبب اختلاف التركيبة الاجتماعيّة، وعلى هذا الأساس، لا توجد صيغة مطلقَة لتنمية كلّ المجتمعات. رابعاً، في عمليّة التنمية، لا يُهْمَلُ العامل الإنسانيّ مطلقاً، بل إنّ الفرد والتركيبة الاجتماعيّة

وطبيعة الروابط المتبادلة بين هذين الإثنين، تُعتبر معاً من العوامل الأساسيّة في تقدّم التنمية أو تراجعها.

في موضوع التنمية الثقافيّة، ومن خلال مناقشة أهميّة ودَوْر الثقافة في عمليّة التنمية، أشرْنا إلى أنّ بحث هذا الدوْر لا يعني أبداً اعتبار الثقافة أمّ العِلل، وبالتالي، إهمال دور سائر العوامل، إذ إنّه من الواضح وجود عوامل ومؤثّرات عديدة تلعب دَوْراً في التنمية الاجتماعيّة.

كما تناولْنا في القسم الأول تعريف التنمية الثقافيّة، وقلْنا بأنّها عمليّة الاعتلاء والارتقاء بالشؤون الثقافيّة المختلفة، في سِياق الأهداف والمقاصد المنشودة، والتي توفِّر القاعدة المناسبة لتنمية المجتمع، ونضج البشرية وسموّها. هذا النمط من التنمية الثقافيّة، هو عمليّة دائمة ومستمرّة، وهو العامل المسبِّب للتنمية ونتيجة لها في الوقت نفسه. وقد تبلْورت إلى الآن ـ في باب التنمية الثقافيّة ـ اتّجاهات نظريّة مختلفة ومتباينة، من جملتها نظريّة النفوذ والانتشار، التي ترى أنّ التنمية ممكنة عن طريق اقْتباس العناصر الثقافيّة للغرب، وطرْح الثقافة التقليديّة. وهذا التيّار الفكريّ يؤدّي في النهاية إلى الانسلاب وانمحاء الهويّة الثقافيّة، وتعزيز التبعيّة وجمود التنمية.

الاتّجاه الآخر هو، نظريّة المركزيّة الإثنيّة، التي تؤكّد على الثقافة المحليّة والتراث، وتتجاهل بشكل تامّ تقريباً أهمِّيّة المكتسبات الحضاريّة والتطوّر العلميّ الحاصل في الغرب، وقد تعرّضتْ هذه النظريّة إلى انتقادات جدّيّة من قِبَل المفكّرين.

أمّا الاتّجاه الثالث المعروف بـ «نظرية التنمية الداخليّة» فهو يبدو أكثر واقعيّة من الاتّجاهين السابقين بدليل استناده إلى الأصول الثلاثة: الثقة بالثقافة المحليّة، غربلة المصادر الثقافيّة، والارتباط الواعي مع الثقافات الأخرى، وبذلك، يأخذ هذا الاتّجاه الفكريّ في

الحسبان إمكان إعداد أرضيّة ثقافيّة مناسبة لتنمية مزدهرة.

بما أنّ السلوكيّات الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة والثقافيّة المنبثقة من المؤسّسات التابعة للمجتمع، تلعب دَوْراً كبيراً في عمليّة التنمية، وأنّ هذه السلوكيّات نابعة من رُؤى وقِيَم ذلك المجتمع، لذا تُعتبَر هذه الرُؤى والقِيَم مفتاحاً لفهم التنمية أو التخلّف في المجتمعات.

أمّا إذا تعارضت رُؤى وقِيَم المجتمع مع إجراءات ونشاطات التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، فلا يمكن التفاؤل ببرامج التنمية في ذلك المجتمع، ومن هذا المنطلق يجب أنْ يكون لتغيير الرُؤى والقِيَم وتجانسها مع برامج التنمية، الأولويّة في أمر التنمية، وأنْ يتمّ نشر وإشاعة المعتقدات الثقافيّة المساعِدة للتنمية في المجتمع.

وعلى الرغم من أنّ لجميع أعضاء المجتمع دَوْراً في عمليّة التنمية والتنمية الثقافيّة، إلّا أنّ الحصّة الأكبر هي من نصيب المثقّفين الذين يسعون إلى تغيير الأفكار والرُؤى والقِيَم الثقافيّة عن طريق خلق الآراء والأفكار الجديدة، ويوفّرن الأرضية الثقافيّة المناسبة لتحوّل المجتمع من الوضع الموجود إلى الوضع المنشود.

الفصل الرابع

شريعتي، الفكر الاجتماعيّ، التنمية الثقافيّة

الدكتور علي شريعتي: حياته، فكره

حياته

وُلِدَ علي شريعتي سنة (1933م) في قرية «**كاهك**» التابعة لمدينة **سبزوار** القريبة من مدينة **مشهد** الإيرانية، وهو الولد الوحيد لأسرته، وكانت والدته امرأة قرويّة بسيطة، أهمّ ما في حياتها «أسرتها وتقديم العون للمحرومين وكتاب أدعيتها»[1].

والده الأستاذ **محمد تقي شريعتي** عالم دين، عُيِّن معلّماً عن طريق وزارة الثقافة في حينها، وكان بالإضافة إلى هذه الوظيفة، يشتغل في المطالعة والبحث في مجال العلوم الدينيّة.

(1) پوران شريعت رضوي، طرحي ازيك زندگى، ط 1، منشورات چاپخش، طهران 1995، ص 8.

تعلّم علي، على غرار أقرانه في القرية، القرآن الكريم حتى سِنّ السابعة، حيث قام أبوه بعد ذلك بتسجيله في مدرسة «**ابن يمين**» في مدينة مشهد.

وهو لم يُبدِ ـ في سنوات الدراسة ـ رغبة كبيرة بالدرس وكان معلّموه يشكون عدم انصياعه للقوانين واللوائح المدرسيّة. لكن هذا الطالب الذي كان يبدو غير منظّم، أثارَ أحياناً بأسئلته دهشة معلّميه، فقد كان يبدي توقاً خاصّاً لقراءة الكتب الفلسفيّة والعرفانيّة الموجودة في مكتبة والده. إلّا أنّ مطالعته لهذه الكتب لم تكنْ تناسب سِنّه الغضّة، فامتلأ ذهنه بالشكوك والتشويش.

«الشكوك التي ساورَته في هذه المرحلة كانت في الغالب ذات طبيعة فلسفيّة تتعلّق بمعرفة الكون، وقضايا من قَبيل الوجود، بدء الخليقة وانتهائها»[1].

ولـمّا كان شريعتي يضع هذه الشكوك الفلسفيّة إلى جانب المعتقدات الدينيّة، كان يُصاب بأزمة فكريّة ونفسيّة. وهو يقول عن هذا الموضوع:

«... إنّ اقتران مشاعر العدميّة والتشاؤم الفلسفيّ، والغربة عن واقع الحياة، وعدم الانتماء إلى المجتمع، وعدم تحمّل المسؤولية، وصعوبة هضم الجرعات الكبيرة من الأفكار والنظريّات الفلسفيّة، إنّ اقتران كلّ هذا بفترة البلوغ الحَرِجَة، وضعَ أمامي مسير الهداية الصادق الذي كانت تحوم حوله الوساوس في تلك الأيام...»[2].

ولكن في نهاية المطاف ـ كما يقول ـ تخلّصَ من هذه الأزمة

---

(1) المصدر نفسه، ص 23.

(2) علي شريعتي، **با مخاطبين آشنا**، منشورات حسينية إرشاد، طهران، 1977، ص 99.

بسبب تعلّقه الشديد بديوان «مثنوي» للشاعر المتصوّف **جلال الدين الرومي**.

وتعرّفَ شريعتي في السنوات الأخيرة من دراسته الإعداديّة على «**كانون نشر حقايق إسلامي**» (مركز نشر الحقائق الإسلاميّة) الذي أسّسه والده سنة (1944 م)، ومع بلوغ الحركة الوطنية بقيادة المرحوم الدكتور **مصدّق** ذروتها سنة 1950م، دخلَ، امتثالاً لنصيحة والده، دار المعلمين، وفي السنة الثانية من هذه الدورة التي كان أمدُها سنتين، والتي تصادفت مع استلام الدكتور **مصدّق** لرئاسة الحكومة في ذلك الوقت، هبَّ مع والده للدفاع عن الحركة الوطنية، وتعرّف أيضاً في هذه الفترة على مدرسة فكريّة أخرى باسم «نهضت خداپرستان سوسياليست» «حركة الموحدين الاشتراكية»، وقام متأثّراً بهذه المدرسة بتأليف «مكتب واسطه» وترجمة «أبو ذر الغفارى» تأليف **جودة السحّار**، هذا وقد مارس التعليم بعد انتهائه من الدراسة في دارالمعلمين.

مرحلة الدراسة الجامعيّة

مع تأسيس كليّة العلوم والآداب في مشهد، وحُبّاً منه بمواصلة التعليم، انتسب شريعتي إلى فرع الآداب الفارسيّة، ومارسَ إلى جانب الدراسة والتدريس نشاطات ثقافيّة وأدبيّة من جملتها:

«في سنة (1956م) قام بتأسيس جمعيّة أدبيّة للدفاع عن الشعر المعاصر دعا إليها الكتّاب والشعراء الشباب المجدّدين في إقليم **خراسان**[1].

---

(1) جعفر سعيدي، سالشحار زندگى علي شريعتي **(كرونولوجيا سيرة علي شريعتي)**، شخصيّة وفكر الدكتور علي شريعتي، ط. الثانية، منشورات چاپخش، طهران، ص 257.

وكان أحياناً ينظم الشعر ... إضافةً إلى أنّه كان ينشر بين الفيْنة والأخرى مقالات في صحيفة «خراسان»، ويقوم بتقديم برنامج إذاعيّ أدبيّ أسبوعيّ يستغرق ساعة واحدة»[1].

إضافة إلى ذلك، كان علي شريعتي يزاول أيضاً النشاط السياسيّ حيث تمّ اعتقاله في سنة (1957 م) بسبب عضويّته ونشاطه في «**نهضت مقاومت ملى**» (حركة المقاومة الوطنيّة) مع والده وبقية أعضاء التنظيم في مدينة مشهد، وتمّ إرساله إلى **طهران** حيث حُبس في سجن «**قزل قلعة**» لعدّة أشهر.

قبل إنهائه لدراسته الجامعيّة، تزوّج من زميلة له في الجامعة تدعى **پوران شريعت رضوي**، وكانت ثمرة هذا الزواج صبيًّا واحداً وثلاث بنات. في سنة (1959 م) تخرّجَ من كلّية الآداب في مشهد، وبسبب ماضيه السياسيّ، رفضت السلطات الأمنيّة أن تمنحه إذناً لإكمال دراسته في الخارج، على الرغم من نيله المرتبة الأولى في الجامعة[2].

سنوات الدراسة والإقامة في فرنسا

بعد مساعٍ حثيثة، تمّت إزالة العقبات التي حالت دون سفر شريعتي إلى الخارج، حيث توجّه إلى فرنسا في بعثة دراسيّة. وقد كان هدفه إكمال الدراسة في فرعَيْ التاريخ وعلم الاجتماع، لكنّه أدرك أنّ شهادة الدكتوراه تتطلّب منه إكمال الدراسة في فرعه الذي تخرّج منه ـ الآداب الفارسيّة ـ : من هذا المنطلق قام بتصحيح وترجمة رسالة الدكتوراه بتوصية من **جيلبرت لازارد** «*Gilbert Lazard*» أستاذ اللّغة

(1) پوران شريعت رضوي، مصدر سابق، ص 38.

(2) المصدر نفسه.

والأدب الفارسيّ، واختار أن يكتب تعليقاً على «تاريخ فضائل بلخ»، تأليف «**صفي الدين**»[1].

وإلى جانب العمل على إعداد رسالة الدكتوراه، بدأ شريعتي دراسته الحكوميّة وغير الحكوميّة في علم الاجتماع الدينيّ وتاريخ الإسلام، وكان يقوم غالباً بدراساته وبحوثه الأساسيّة في مركزين، الأول في **كليّة فرنسا** «*College de France*» على يد أساتذة كبار مثل **جورج غورفيج** «*George Gorviche*» في حقل علم الاجتماع، والأخرى في **المركز الوطني العالي للأبحاث** «*CNRS*» في علم الاجتماع الدينيّ على يد أساتذة مثل ـ **جاك بيرك** «*Jaques Berques*» وآخرين[2].

وقد شكّلَت سنوات الإقامة في فرنسا فرصة ثمينة له للتعرّف أيضاً ـ بالإضافة إلى الدراسة ـ على الواقع الاجتماعيّ في ذلك البلد، ومن جملة ذلك الحركات الاجتماعيّة، فقد كانت فرنسا في تلك الفترة، وبسبب أزمة الجزائر، دولة مُثقَلة بالقلاقل والاضطرابات، حيث كانت «**جبهة التحرير الجزائريّة**» تناضل ضدّ الاستعمار، وكان في فرنسا عدد من المثقّفين الذين تعرّف عليهم يعارضون استعمار الجزائر، وكان هو نفسه معارضاً للاستعمار أيضاً، فراحَ يتّصل ويتعرّف عن قرب على بعض شخصيّات ومجاهدي «**جبهة التحرير الجزائرية**»، حتى أنّه «تعاونَ عن طريق كتابة مقالات، مع جريدة الجبهة الناطقة باللغة الفرنسيّة»[3].

خلال فترة إقامته في فرنسا التي استمرّت 5 سنوات، استطاع

---

(1) جعفر سعيدي، مصدر سابق ص 257.

(2) پوران شريعت رضوي، مصدر سابق، ص 68.

(3) المصدر نفسه، ص 69 ـ 70.

شريعتي أن يتنفس أجواء الحريّة، ويُكمل دراسته بعيداً عن الاستبداد الذي كان جاثماً على صدر شعبه، غير أنّه لم يكنْ بعيداً عن قضايا بلده والأحداث التي عصفت به في تلك الفترة، ولذلك، كان إلى جانب الدراسة في فرنسا، يمارس نشاطه السياسيّ ضدّ الحكومة المستبدّة في إيران، وذلك عبْر انضمامه إلى «نهضت ملى ايران» **«الحركة الوطنية الإيرانيّة»** حيث شارك في نشاطات المنظّمات الطلّابيّة الإيرانيّة في الخارج، عبْر كتابة البيانات والقيام بمسيرات الاحتجاج ضدّ النظام[1].

كما كانت له صلات وثيقة مع بعض الصحف والمجلات التي كانت تصدر خارج إيران، ومن جملتها **«إيران آزاد»**، الناطقة باسم **الجبهة الوطنية** و...، كما قاد مع رفاقه خارج إيران حركة «نهضت آزادى ايران» **«حركة الحريّة الإيرانيّة»**، وأخيراً عاد إلى البلاد بعد إكمال دراسته مع زوجته التي نجحت هي الأخرى في نيْل درجة الدكتوراه في الأدب الفارسي.

العودة إلى إيران، والتدريس في الجامعة ونشاطه في حسينيّة إرشاد:

لقد رحّبت الحكومة بالدكتور شريعتي على طريقتها عندما قامت باعتقاله عند الحدود الإيرانيّة ـ التركيّة، ونقْله إلى طهران بسبب نشاطاته السياسيّة خارج البلاد، حيث قضى عدّة أشهر في سجن **«قزل قلعه»**.

الترحيب الثاني كان له ولزوجته حيث رُفض طلبهما للتدريس في الجامعة، ما اضطرّهما إلى الانخراط بالتدريس في المدارس الثانويّة

---

(1) حامد ألغار، **الثورة الإسلاميّة في إيران**، ترجمة: مرتضى الأسدي وحسن حيدري، منشورات قلم، طهران، 1981، ص 101.

في مدينة **مشهد**، وبعد سنة من عودته إلى إيران في سنة (1966م)، وبسبب حاجة كليّة الآداب ـ جامعة الفردوسي في **مشهد** ـ إلى أستاذ في مادّة التاريخ، وُجّهت إليه الدعوة للتدريس في تلك الجامعة، فشغل منصب أستاذ مساعد فيها[1].

أقبل الدكتور شريعتي في هذه الفترة على الكتابة، إلى جانب ممارسته مهنة التدريس، وتصف زوجته نهمه وعشقه للقلم والكتابة، بقولها: كان أحياناً يظلّ مستيقظاً طوال الليل ثم يذهب إلى النوم مع طلوع الفجر. حينما كان يُمسك بالقلم، كانت الكتابة تملك عليه مشاعره وأحاسيسه، وكان يستغرق في الأفكار حتى ينسى أسرته بالرغم من ارتباطه العميق بها، كان يبحث ـ بأيّ ثمنٍ ـ عن خلسة ليكتب فيها[2].

كان طلبته يقرّرون محاضراته الدراسيّة، كي يتمكّن هو في ما بعد، في فرصة مناسبة، من تنقيحها وتصحيحها وطبعها، من جملتها، كتاب «اسلام شناسى» **(معرفة الإسلام)**، وكتاب «تاريخ تمدن» **(تاريخ الحضارة)**، وهكذا كانت بقيّة الكرّاسات تُنَظَّمُ بهذا الشكل.

في سنة (1969م) تلقّى شريعتي دعوة من القائمين على **«حسينية إرشاد»** في طهران لإلقاء الخطب من على منبرها. وهكذا بدأ نشاطه في الحسينيّة، إلى جانب تدريسه في الكلّية وإلقائه المحاضرات في جامعات أخرى، وكان يهاجم في خطبه ومحاضراته تلك، بشكل مبطّن، النظام آنذاك، من جملتها محاضرة «امت وامامت در جامعه شناسى» **«الأمة والإمامة في علم الاجتماع»**، «تمدّن وتجدّد» **«الحضارة والتحديث»** ...إلخ، وأدّى مجموع هذه العوامل إلى إثارة سخط مديرية

(1) المصدر نفسه، ص 73.

(2) جعفر سعيدي، مصدر سابق، ص 259.

الأمن العام عليه، فقامت بالضغط على إدارة الكلية، التي قرّرت إحالته على التقاعد في عام 1971 بذرائع شتّى، منها عدم الالتزام بقوانين ولوائح الجامعة، وذلك بعد خمس سنوات من التدريس فيها.

كان علي شريعتي يرجّح إلقاء المحاضرات الجماهيريّة على التدريس الكلاسيكي، ولذلك أخذ يكثّف من نشاطه في **حسينية إرشاد**. فبالإضافة إلى إلقاء المحاضرات، كان يساهم في أنشطة ثقافيّة وأدبيّة ودينيّة عديدة، وكنتيجة للتأثير الكبير الذي تركته هذه البرامج على أفكار الشباب، أغلقت السلطات الحكومية هذا المركز الثقافيّ في سنة (1972م)، فأوصدت بذلك أبواب الحريّة في وجه شريعتي الذي بدأ فصلاً جديداً من حياته مُتوارياً عن أنظار السلطة، لكنّ هذه السلطة لجأت إلى اعتقال والده الشيخ الطاعن في السنّ، كوسيلة للضغط عليه، بعدما عجزت عن الإمساك به، فكانت صدمة كبيرة لم يكنْ ليتحمّلها، اضطرّ على أثرها إلى تسليم نفسه ليقبع في غياهب الزنزانات الانفرادية لمدّة [18] شهراً، حتى أُجبرت السلطة على إطلاق سراحه سنة (1976م). إلّا أنّ هذه الحرية كانت بمثابة الانتقال من سجن صغير إلى سجن أكبر، ذلك أنّه كان تحت المراقبة الدائمة لمديرية الأمن العام التي جرّدته من كلّ حقوقه السياسيّة والثقافيّة علّها تستطيع بذلك إرغامه على التعاون مع النظام. وقد قامت السلطات، بعد إطلاق سراحه، بنشر مقالاته في نقد الماركسيّة في صحيفة «**كيهان**» بدون إذن منه، وهو على الرغم من أنّه قضى شهوراً في زنزانات النظام كان لا يزال يحتفظ بروح العزيمة والنضال، فاعترضَ بشدّة على ممارسات جهاز السافاك تلك، وفي وصفه لهذا العمل كتبَ يقول: «حتى لو أذاقوني ألوان العذاب، فسأجعلهم يتحسّرون على كلمة (آه) واحدة تخرج من فمي»[1].

(1) پوران شريعت رضوي، مصدر سابق، ص 100 ـ 102.

وأخيراً، سافرَ شريعتي في سنة (1977م) إلى إنكلترا، على أمل أن يواصل رسالته في أجواء سياسيّة حرّة، إلّا أنّه وبعد أقلّ من شهر واحد على إقامته في هذا البلد، وافته المنيّة على حين غرّة في ظروفٍ غامضة وهو في الرابعة والأربعين من العمر.

فقرات من وصيّته

«أحْمَدُ الله لأنّي قضيتُ العمر في القراءة والتأليف والتحدّث إلى الجماهير، فأفضل «عمل» في الحياة هو أن يناضل الإنسان من أجل تحقيق حريّة لجماهيره وإنقاذ شعبه... وملحمتي هي أنّ عملي هو الخطابة والتأليف، ولم أكتب كلمة واحدة لصالح الأرذال، ولم أكتب جملة واحدة من أجل نَيْل منفعة حرام، لقد استخدمت قلمي دائماً لنقْل أفكاري إلى الناس وخدمتهم»[1].

الخلفيّة الفكريّة لشريعتي

يتمثّل العمل الكبير الذي قام به شريعتي في إحياء وإعادة تنظيم المصادر الدينيّة والثقافيّة. فقد استلهمَ هذه الحركة من القِيَم والمعتقدات الأساسيّة لـ «نهضت احياي ديني» **(حركة إحياء الدين)** والتي بدأت نشاطها من أجل تحرير المجتمعات الإسلاميّة من قيود الاستعمار والاستبداد، وتحسين الأوضاع الاجتماعيّة.

إذا تأمّلنا المبادئ الفكريّة للمرشدين الدينيّين في العالم الإسلامي في القرن الأخير ـ أمثال **السيد جمال الدين الأفغاني**، **محمد عبده**، **محمد إقبال**، و**النائيني** ـ بشكل كامل، وقمْنا بصياغتها في قالب

(1) علي شريعتي، **با مخاطبين آشنا**، ص 254.

أيديولوجيا دينيّة، ومن ثمّ قمْنا باستخراج الآراء والأصول الفكريّة الأيديولوجيّة للدكتور شريعتي حول الإسلام والتاريخ والغرب، إذا تَأَمَّلْنا ذلك سنرى، عند مقارنتها مع المبادئ والقِيَم الفكريّة والعمليّة للمصلحين المذكورين، وحْدة الإطار الفكريّ، والأصول والأهداف والمُثل العُليا والرؤية الإسلاميّة و.... طبعاً لا يعني ذلك أنّ الدكتور شريعتي قامَ باجْترار مبادئ وأصول من سبقَه، إطلاقاً[1]، بل عملَ على إغناء طريق أسلافه بأفكاره من خلال تطويعها وفْق مُقتضيات عصره والمجتمع الذي عاش فيه والعالم وتحوّلاته. وبطبيعة الحال، كان لـ **السيد جمال** رائد النهضة و**محمد إقبال** ثمرة هذه النهضة، تأثير أكبر من الآخرين في صياغة أفكاره.

يقول شريعتي في أهمّيّة فهْم هاتين الشخصيّتين:

«إنّنا في سعْينا إلى سْبر عالم إقبال أو جمال الدين الأفغاني، نَلِجُ، في الحقيقة دائرة تمثّل أهمّ علاماتها، وعناصر هذه الدائرة هي نحن وأفكارنا ومشاكلنا وسُبُل حلّها ـ لأنّ استيعاب شخصيّتَي السيد جمال الدين وإقبال، تعني استيعاب خصوصيّات الإسلام والمسلمين، والإلمام بمقتضيات الزمن الحاضر والمستقبل»[2].

ويضيف: «إنّ مسير إحياء الفكر الدينيّ والنهضة الإسلاميّة الحديثة في الفترة المعاصرة يبدأ بالسيد جمال الدين، فقد كان هذا المصلح الكبير بصدد إحياء الدين عبْر تقديم مقاربة جديدة له. فلقد عاد إلى القرآن بنظرة جديدة وانطباع جديد، وأشعلَ نار المعرفة في جسم

---

(1) حسن يوسفي أشكوري، «شريعتي مصلح بزرگ معاصر»، ص 50.

(2) علي شريعتي، **ما وإقبال** (نحن وإقبال)، منشورات حسينية إرشاد، طهران، ص 25.

المجتمعات الإسلاميّة، ودفعَ المسلمين إلى معترك النشاط الاجتماعيّ والوطنيّ والكفاح السياسيّ»[1].

وبهذا وفّر الأرضية للتحوّل الفكريّ لدى الناس لمكافحة الاستعمار والاستبداد، وعلى الرغم من جهوده لتوحيد المسلمين ضدّ النفوذ الأجنبيّ، لم يتنكّر، على عكس التقليديّين في عصره، للتقدّم والإختراعات الحديثة للغرب، بل كان يشجّع المسلمين على كسب العلوم والصناعة الغربية: «ولعلَّ في جمعه بين المادّية الأوروبيّة (الصناعة) وبين القِيَم الروحيّة الإسلاميّة، أهمّ خدمة قدّمها للفكر الإسلامي»[2].

ومع اعتقاد شريعتي بأنّ **السيد جمال الدين الأفغاني** لم يتحرّك إلّا في بُعد واحد، وأنّه لا يمثِّل بالنسبة إليه أكثر من مرشد ونموذج سياسيّ، مع هذا كان يكنّ له احتراماً شديداً، ويرغب بمواصلة أهدافه ومُثُله العُليا.

من جهة أخرى كان مولعاً بـ **محمد إقبال** ويعتبره ثمرة طبيعية وامتداداً لنهضة **السيد جمال الدين**، ونموذجاً رائعاً في القرن الأخير، حيث يقول:

«... كان إقبال، بعد هذه النهضة، الثمرة الأولى للبذرة التي زرعَها السيد جمال في هذه الأمة البائرة، كان قدوةً ونموذجاً لنا»[3].

وهو يعتقد أنّ **محمد إقبال** مسلم متعدّد الأبعاد، لم يبادر إلى

---

(1) محمود عمراني، **ريشه هاى تفكر مذهبى** (جذور الفكر الديني)، إحياء، العدد 2، منشورات فربخش، طهران، 1997، ص 176.

(2) مجيد خدوري، **تجديد حيات سياسى اسلام: از سيد جمال الدين تا اخوان المسلمين**، نقد وترجمة: حميد أحمدي، منشورات إلهام، 1980، ص 14.

(3) علي شريعتي، **نحن وإقبال**، ص 41.

تجديد بناء المجتمع فَحَسْبُ، بَلْ إنّه صاغ نفسه أيضاً على أساس النموذج الذي تعرضه المدرسة العقديّة الإسلاميّة. لذلك نراه يستلهم أفكاره من أجْل إعادة صياغة النسيج الاجتماعيّ وصياغة ذاته، حيث إنّه حين يتحدّث عن شخصيّته وحركته الفكريّة فهو في الحقيقة يتحدّث عن انعكاس روحه في حياته الشخصيّة، حيث يقول:

«إنسانٌ، قلبه شرقيّ، وعقله غربيّ[1]. ذهبَ إقبال إلى أوروبا وسطعَ نجمه هناك كفيلسوف، وتعرّفَ على المدارس الفلسفيّة الأوروبيّة، وقامَ بتعريف العالم الإسلاميّ بها، واعترف الجميع بأنّه فيلسوف القرن العشرين. إلّا أنّه لم يستسلم للغرب، بل وظّف الغرب، وعاش في القرن العشرين وفي قلب الحضارة الغربيّة بفكرٍ نقديّ وحريّة اختيار تامّة[2]. كان هدف إقبال من التمسّك بالدين، وبالأخصّ ـ الإسلام ـ تبديله من مجرّد عقيدة شخصيّة ودافع روحيّ ونظام أخلاقيّ، لا سيّما الارتباط المعنويّ بين الفرد والله، إلى أيديولوجيا تشمل جميع جوانب وجود الإنسان والمجتمع والحياة المادّيّة والمعنويّة...»[3].

وهكذا نَجِدُ شريعتي أيضاً، وبِوَحْيٍ من أفكار **إقبال**، أضحى إنساناً بقلبٍ شرقيّ وعقلٍ غربيّ، فقد ذهب إلى أوروبا من دون أنْ يقهره الغرب، وعاد إلى بلاده برصيدٍ علميّ كبير، وأخذ ينتقد مذاهب وأيديولوجيّات الغرب، واستطاع في نهاية الأمر أنْ يحوّل الدين الإسلامي إلى أيديولوجيا.

وبالإضافة إلى تأثّره بالمصلحين الدينيّين الذين سبقوه، فقد

---

(1) المصدر نفسه، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ص 36.

(3) المصدر نفسه، ص 154.

اسْتَلْهَمَ أيضاً من آراء وأفكار العديد من الكتّاب والمفكّرين المعاصرين له، والذين يمكن تقسيمهم إلى مجموعتين: المعاصرون الإيرانيّون والمعاصرون الأجانب.

1 - **تأثير المعاصرين الإيرانيّين**: أوّل من تأثّر به شريعتي في مرحلة الطفولة والصِّبا هو محيط أسرته: وبالتحديد أفكار وتعاليم والده. وهو يقول عن هذا التأثير:

«كان أبي أوّل من رسمَ ملامح روحي! وهو الذي علّمني كيف أفكّر، وبيّن لي معنى الإنسانية، وهو الذي أذاقني طعم الحريّة والشرف والعفّة والمنعة وطهارة الروح والثبات والإيمان واستقلال الرأي مباشرةً بعدما فطمتني أمي لبنها؛ كان أوّل من عرّفني إلى كتبه لتكون لي الصديق والجليس الوفيّ... لقد أهداني في طفولتي وبلا مقابل الكثير من التجارب والخبرات القيّمة التي كان عليّ أنْ أتعلّمها في الكِبَر، وخلال مسيرة طويلة وصراع مرير مع الحياة وجهودٍ مستمرّة على امتداد سنوات العمر»[1].

لقد فتح والده عقله على نافذة الدين ولكن من زاوية جديدة:

«في كنف هذا الأب، يتعرّف شريعتي على القضايا الدينيّة والأمراض الاجتماعيّة التي تفتك بالمجتمع، ويدرك أنّ الموضوعات الدينيّة التي تطرحها المناهج الدراسيّة شيء، والشعائر التي أَلِفها الناس بوصفها جوهر الدين شيءٌ آخر، وأنّ التشيّع الحقيقيّ هو عنصر آخر يختلف عن هذين الاثنين معاً، لذلك يرى أنّ عمليّة فهْم الدين تتطلّب ثورة شاملة تُطاول البُنى الرئيسيّة، لتخليصها من عناصر الضعف

---

(1) علي شريعتي، هبوط در كوير (**الهبوط في الصحراء**)، ط 6، منشورات چاپخش، طهران، 1994، ص 325 - 326.

والارتخاء، وتحوّلها إلى عوامل قوة صانعة للحياة»[1].

يقع شريعتي ـ على غرار والده ـ تحت تأثير أفكار «نهضت خداپرستان سوسياليست» **(حركة الموحّدين الاشتراكيّة)**، وبالأخصّ المرشد الفكريّ لهذه الحركة، **محمد نخشب**: «يرسم له نخشب حدود التوحيد والشِّرْك في معترك الاجتماع، وبين المستغِلّين والمستغَلّين»[2].

ومع بلوغ حركة المقاومة الوطنية ذروتها بقيادة الدكتور **مصدّق**، تنْحى حياة شريعتي منحىً جديداً:

«كانت [سياسة الموازنة السلبيّة] التي نادى بها الدكتور مصدّق المَعين الذي نهل منه شريعتي الآراء السياسيّة في داخل إيران، وكان مولعاً بمصدّق إلى الحدّ الذي كان يعتبره زعيماً له»[3].

فيقول:

«لقد ناضل زعيمي مصدّق، رجل الحريّة، الرجل الذي اعتصر ألماً سبعين عاماً من أجل الحريّة»[4].

2 ـ **تأثير المعاصرين الأجانب**: تركت فترة الدراسة في أوروبا أثراً بالغ الأهميّة في بَلْوَرَة شخصيّة علي شريعتي. فقد تعرّف خلال

---

(1) إبراهيم الدسوقي شتا، **شريعتي ونظرية العودة إلى الذات**، **شريعتي في العالم**، تدوين وترجمة: حميد أحمدي، ط 2، الشركة المساهمة للنشر، طهران، 1987، ص 208.

(2) پوران شريعت رضوي، مصدر سابق، ص 16.

(3) كاظم سامي، **مسيرة تبلور فكر شريعتي**، **المهرجان التاسع لاستشهاد الدكتور علي شريعتي**، باهتمام أمير رضائي، ط. الأولى، منشورات چاپخش، طهران، 1986، ص 111.

(4) علي شريعتي، **خود سازى انقلابى** (التهذيب الثوري للنفس)، حسينية إرشاد، طهران، 1977، ص 128.

سنوات إقامته في فرنسا على عدد من المفكّرين والكتّاب والزعماء ومناضلي بعض الحركات الوطنيّة الآسيويّة والأفريقيّة، حيث أثّر كلّ منهم بشكل من الأشكال في شخصيّته وفكره. ومن الشخصيّات التي عرفها عن قرب عالم الدراسات الإسلاميّة والمستشرق الفرنسي **لوي ماسينيون** ***«Lewis Massignon»***، ولطالما أعرب عن سعادته الغامرة لتعرّفه على شخصية عظيمة كهذه: «لقد منحه ماسينيون نهجاً ورؤية جديدة في تحليل التاريخ الإسلاميّ والشخصيّات الروحيّة الإسلاميّة من أمثال الحلّاج وسلمان الفارسي وفاطمة الزهراء (ع)»[1].

بالإضافة إلى **ماسينيون**، «كان **غورفيج** يفيض عليه بآخر مكتسبات ومعطيات علم الاجتماع في الغرب من **ماكس فيبر** فصاعداً، وكذلك الماركسيّة العلميّة والنقديّة»[2].سارتر، كما يقول شريعتي، «مثلٌ لامعٌ للإنسان المسؤول المضحّي والمناضل»[3]. وقد أطلعَه على آراء المدرسة الوجوديّة. وهو يقول عن تأثير هؤلاء المفكّرين الفرنسيّين على بَلْوَرَة أفكاره:

«أنا أحيّي **غورفيج وسارتر** لأنّهما علّماني كيف أفكّر»[4].

بالإضافة إلى هذه الشخصيّات، تأثّرَ شريعتي بـ **ألبير كامو**

---

(1) پوران شريعت رضوي، مصدر سابق، ص 16.

(2) المصدر نفسه، ص 16.

(3) علي شريعتي، **هبوط در كوير الهبوط**، مصدر سابق، ص 68.

(4) سروش عرفاني، **علي شريعتي معلم انقلاب** (علي شريعتي، المعلم الثوري)، ص 221.

«Albert Camus»، وشوارتز *«Schwartz»*، ومارتن هايدغر *«Martin Heidegger»* وغيرهم، كما كان لـ **فرانتس فانون *«Frantz Fanon»***، أحد قادة **«جبهة التحرير الجزائرية»** نصيبٌ في صياغة أفكاره، فقد تعلّم منه نظريّات الاغتراب الثقافيّ والأضرار الناشئة من انتهاكات الإمبرياليّة(1).

كذلك تعرّف شريعتي على بعض قادة وأعضاء الحركات الوطنيّة الآسيويّة والأفريقيّة، وقد دفعه ذلك إلى أنْ يركّز دراساته في باب علم الاجتماع على الحركات الموجودة على أرض الواقع في المجتمع، وأنْ يفيد من أفكار هؤلاء المناضلين الثوريّين ـ ومن جملتهم **عمر أوزغان** مؤلَّف كتاب «أفضل الجهاد» ـ لإيجاد التحوّل الفكريّ عند الأمة في سياق الكفاح السياسيّ ضدّ الديكتاتوريّة والاستعمار.

اطّلع شريعتي في أوروبا، أثناء دراساته الأكاديميّة وغير الأكاديميّة، على المدارس الفكريّة والفلسفيّة في الغرب من قَبيل الليبراليّة، والاشتراكيّة، والماركسيّة والفلسفة الوجوديّة والفلسفة الإنسانيّة وغيرها، وأفاد من معظمها. بَيْدَ أنّه لم يتعاطَ مع هذه المدارس من منطلق الانفعال والتشنّج أو الشعور بالنقص، كما فعلَ بعض المثقّفين المتغرّبين، بل سعى بذهنٍ ثاقبٍ باحثٍ عن الحقيقة إلى دراستها ونقدها وفق منهج علميّ محايد، فاقتبسَ بعض عناصرها الإيجابية والبنّاءة، وضمَّها إلى آرائه ومعتقداته.

كما تأثّرَ بمرحلة النهضة الأوروبيّة والفلسفة الوضعيّة التي وُلدت من رحمها، وبالاستعانة بهذه النظريّات، «عاد إلى مجتمعه مُحمَّلاً

---

(1) حامد ألغار، **الإسلام كأيديولوجيا**، في كتاب: **شريعتي في العالم**، ص 184.

بالتجارب القيّمة التي أفرزها التاريخ الأوروبّي، ليخلص إلى نتيجة مفادها أنّ هذا المجتمع مريض وبحاجة إلى التحوّل»[1]. إلّا أنّ طبيعة هذا التحوّل ومسيرته ليْستا ممّا تقوم بتشخيصه المدارس الغربيّة، فهذا النوع من المدارس والأيديولوجيّات، في نظره، لا يقدّم الدواء الناجع الذي يتناسب مع داء المجتمعات الشرقيّة المسلمة، ولا يمكن لهذه المجتمعات أنْ تنهض من كبوتها إلّا بتوفير متطلّبات عصرها في ظلّ إحياء الإسلام.

وعليه، يمكن القول بأن شريعتي قد استعان بهذه المدارس الفكريّة والأيديولوجيّة كأدوات تحليليّة من أجْل تدوين علم اجتماع حديث. فلقد سعى عبر توظيف هذه الأدوات الأيديولوجيّة، واستلهام تاريخ الشرق الإسلاميّ وثقافته وآدابه وفلسفته، إلى تدوين أُسُس وأصول علم اجتماع حديث تكون له تطبيقات عمليّة مؤثّرة ومفيدة، لاكتشاف خبايا المجتمعات الشرقيّة والمسلمة. هذا على الرغم من أنّه قد يكون استعان ببعض الأساليب والنظريّات المنطقيّة والأصوليّة العامّة للمفكّرين وعلماء العلوم الاجتماعيّة الغربيّين، بغية توضيح علم الاجتماع الحديث الذي وضعَ أُسُسه وأصوله بدقّة وواقعيّة أكثر[2].

كما «زوّدته الماركسيّة بخزين هائل من المصطلحات الثوريّة وآليات التفسير الديالكتيكي لبعض التحوّلات التاريخيّة»[3]. ومن جهة

---

(1) حسن يوسفي أشكوري، «**روايتى ديگر از دكتر علي شريعتي وانديشه هايش**» (رواية أخرى عن شريعتي وأفكاره)، إحياء، العدد 3، منشورات ياد آوران، طهران، 1989، ص 144.

(2) أمير رضائي، **شريعتي وماركس ـ وفيبر**، **المهرجان التاسع لذكرى استشهاد الدكتور علي شريعتي**، ص 99.

(3) منگل بيات فيليب، **ايران معاصر ونقش دكتر علي شريعتي**، شريعتي في العالم، ص 260.

أخرى قام بتدوين أُسُس وأصول أيديولوجيّة للدين بالاستعانة بتلك المصطلحات من أجْل تثوير الشعب على الأوضاع السائدة.

الخلفيّة الاجتماعيّة

إنّ تبلور شخصيّة وأفكار أيّ مفكّر رهنٌ بأجواء العصر الذي يعيش فيه، لذا، قبْل دراسة آراء علي شريعتي ودوره في المجتمع، لا بدّ من دراسة العصر الذي عاش فيه بدقّة وإمعان.

تعود مرحلة تكوين شخصيّته إلى السنوات التي تلَت شهر سبتمبر/ أيلول 1941م (فترة انتقال السلطة من رضا شاه إلى ابنه محمد رضا بهلوي)، ولكن بما أنّ هذه الفترة كانت نتيجة لسلسلة من الإرهاصات والتحوّلات والتيّارات الفكريّة والسياسيّة في العقود السابقة، لذا تبدو الإشارة المختصرة إلى هذا النوع من التحوّلات ضروريّة هنا.

قبْل قرن من ظهور شريعتي - أي في العصر القاجاري - عاش الشعب الإيرانيّ سلسلة من التحوّلات الفكريّة تمخّضت عنها تغييرات في طبيعة الحكم، وارتبطت جذور هذه التحوّلات الفكريّة بتيّارين فكريّين ظهرا على الساحة في وقت واحد تقريباً هما:

- **التيار الدينيّ الإحيائيّ**: حمل لواءه السيد جمال الدين الأفغاني الذي قرعَ ناقوس الصحوة في المجتمعات الإسلاميّة، وخاصّة إيران. فقد بذلَ هو ورفاقه ما بوسعهم من أجْل إيقاظ المسلمين ودفعهم للتصدّي للاستبداد والاستعمار.
- **التيار التجديديّ الحداثيّ**: ظهر مع بداية تنامي العلاقات مع الدول الأوروبيّة، حيث سافر العديد من الشباب ضمن بعثات دراسية إلى أوروبا، فتعرّفوا على المنجزات الغربيّة الحديثة في

مجال العلوم والتقنيّة، وأخذوا يتحرّون أسباب تقدّم الغرب وتخلّف مجتمعهم. وقد توصّل هؤلاء إلى نتيجة مفادها أنّ المجتمعات الأوروبيّة استطاعت عبر التباين الجوهريّ في أساليب الحكم وإدارة البلاد أنْ تحقّق هذه القفزة الهائلة في الحقل الصناعيّ والعلميّ، وعلى هذا الأساس، قام هؤلاء، وتحت تأثير الثقافة السياسيّة الغربيّة، بوضع القيود على الحكم الفرديّ المُطلَق، والاستعاضة عن نظام الحكم الاستبداديّ بالنظام البرلمانيّ القانونيّ. كما أخذَ هذا يروّج لتطبيق القانون ونشر الأفكار التحرّرية في المجتمع الإيرانيّ، وقد هيّأ بذلك المناخ الملائم للتحوّل الفكريّ، والذي انتهى إلى «انقلاب مشروطيت»، أو ما يعرف بـ «الثورة الدستوريّة».

وقد أصبحت هذه الحركة الدستوريّة الثوريّة سبباً للعديد من التغييرات في أسلوب الحكم، ومن جملة ذلك تأسيس دار الشورى وتدوين الدستور لأول مرة بالاستعانة بالطروحات الدينيّة والغربيّة. بَيْدَ أنّه، ولأسباب سياسيّة وتاريخيّة معيّنة ليس هنا مجال ذكرها، ابتعدت هذه الحركة عن أهدافها الأصليّة، وباءت بالفشل، وقد انعكس ذلك انتفاضات واضطرابات في مناطق مختلفة من البلاد، كما رافقتْها سلسلة من الحوادث السياسيّة الأخرى أهمّها خلع الأسرة القاجاريّة من الحكم في سنة (1925 م)، وتنصيب رضا شاه ملكاً جديداً لإيران. والفرق الجوهريّ الذي ميّز رضا شاه عن أسلافه القاجاريّين هو النهج التحديثيّ الذي اتّبعه في البلاد، والذي تمثّل في انتهاك الحُرُمات والقِيَم والتقاليد الإسلاميّة باسم المدنيّة ومكافحة الرجعيّة، أَضِفْ إلى ذلك أنّه، ومن أجل تثبيت أركان حكمه، قام ببعث التقاليد والقِيَم الفارسية ما قبل الإسلام.

أمّا التيّارات والقوى الاجتماعيّة الفاعلة على الساحة في عهد رضا شاه وما بعده، فهي:

1 ـ **الحداثيّون المتغرّبون**: هؤلاء أرعبهم التقدّم الصناعيّ الذي أحرزَه الغرب، ففقدوا الثقة بالنفس، وانسحق لديهم الشعور بالهويّة الوطنيّة، ورأوا في التسليم من دون نقاش للثقافة الغربية طريقاً أوحدَ للخلاص من التخلّف الذي يغرق فيه مجتمعهم، وبذلك قلبوا ظهر المجنّ لانتمائهم الوطنيّ والدينيّ، مُعتبرين إيّاه مظهراً من مظاهر الرجعيّة والنكوص.

2 ـ **الماركسيّون**: على الرغم من الصراع الذي شنّه هذا التيّار على القِيَم والنماذج الرأسماليّة الغربيّة، إلّا أنّه ربطَ مصيره بالكتلة الشرقيّة، واقتات على الفكر الشيوعيّ، وأشعل حرباً ضراماً على الدين واعتبره أفيون الشعوب، وقد تنامى هذا التيّار واشتدّ عوده وتوسّعت نشاطاته في عهد محمد رضا شاه.

3 ـ **القوميّون المتطرّفون**: شعر هؤلاء بخطر الاستعمار، وأخذوا يبحثون عن هويّتهم للوقوف بوجه الدول الاستعماريّة، ومن أجْل تدعيم موقفهم، عمدوا إلى إحياء ثقافتهم القوميّة القديمة «فأخذوا يبحثون عن المجد والعظمة في تاريخهم التليد، وأصبحوا يجدون في مخيالهم ما لم يسعفْهم به واقعهم، فلجأوا إلى تقديس كلّ ما هو قديم، فكلّ شيء في تاريخهم أصبح ذا قيمة، حتى الأساطير والخرافات»[1]. وأصحاب هذا التيّار أيضاً، لم يتصالحوا مع الدين، لأنهم نظروا إلى الإسلام لجهة مصدره العربيّ، وبذلك يُعَدّ عنصراً غريباً عنهم، ولا عجب في ذلك، أليس هو الذي سلبهم مجدهم وعظمتهم؟

---

(1) عزت الله سحابي، **تاريخ جنبش ملي** (تاريخ الحركة الوطنية الإيرانية)، الشركة المساهمة للنشر، طهران، 1985، ص 138.

4 ـ **المتديّنون التقليديّون**: تقف هذه الفئة في النقطة المقابلة للتيّارات الثلاثة السابقة: وهي تنبذ تماماً كّلاً من الثقافة والمدنيّة الغربيّة، والثقافة القوميّة القديمة، لأنها تضعهما في دائرة الكفر. وفي الحقيقة، هي تتنكّر للمنجزات التكنولوجيّة للغرب، وتعزل نفسها عن مظاهرها وانعكاساتها، وتتمسّك بالتقاليد والتراث، وتهتمّ بالتطبيق الحرفيّ للأحكام والمناسك أكثر من أيّ شيءٍ آخر.

5 ـ **المثقّفون القوميّون والمثقّفون المتديّنون**: ويشمل هذا التيّار، كما يدلّ عليه اسمه، مجموعتين:

المجموعة الأولى: تضمّ المثقّفين القوميّين الذين يرغبون بالاقتباس من التقدّم الصناعيّ الغربيّ مع التمسّك في الوقت نفسه بهويّتهم الوطنيّة. ويشعر هؤلاء بأنّهم في سباقٍ مع الغرب، ويظهرون تحديّاً ومعارضةً للاستعمار.

المجموعة الثانية: تضمّ المثقّفين المتديّنين، وهؤلاء أيضاً يتمسّكون بهويّتهم الوطنية والدينيّة، وتحدوهم رغبة في عدم التخلّف عن قافلة المدنيّة والتطوّر، وهم، كأعضاء المجموعة الأولى، يشعرون بالتنافس والتحدّي تجاه الغرب. ويمكن القول: إنّ هذه المجموعة هي استمرار منطقيّ لحركة دعاة الإصلاح الدينيّ، حيث يحثّ أفرادها على الاقتباس الحذر من التطوّر الغربيّ، من دون أنْ يغفلوا نوايا الاستعمار وأساليبه، وكانوا يُبدون معارضة شديدة لـ **رضا شاه**، بسبب ارتباطه بعجلة الاستعمار الغربيّ، وينظرون إلى حكومته بوصفها حكومة استبداديّة. من جهة أخرى فإنّ هؤلاء يمتازون بأفكارهم عن الماركسيّين والحداثيّين المتغرّبين والمتديّنين التقليديّين.

لقد ظهرَ شريعتي على الساحتين السياسيّة والاجتماعيّة في إيران،

في خضمّ التجاذبات التي حَكَمَتْ هذه التيّارات والقوى الاجتماعيّة. وفي تلك الظروف العصيبة، اندلعت الحرب العالميّة الثانية، حيث احتلّ الحلفاء الأراضي الإيرانيّة في سبتمبر/أيلول 1941م، وقامت **بريطانيا** بخلع عميلها ـ **رضا خان** ـ بسبب انحيازه لألمانيا النازّية، ونصّبَت ابنه **محمد رضا** مكانه، الأمر الذي أدّى إلى اضطراب الأوضاع في إيران. وقد عاصر شريعتي الشاب مرحلة صعود الحركة الوطنيّة التي بدأت منذ العام 1944م، وتكلّل نضالها بتأميم صناعة النفط في عام 1950م، ووصول **محمد مصدّق** إلى رئاسة الوزراء. في تلك الفترة، أعلن شريعتي ووالده، شأنهما شأن سائر طبقات المجتمع، عن تأييدهما لحكومة الدكتور **مصدّق**، لكنّ الأمور سارت بعكس الإرادة الشعبية، حيث اضطُرّ **مصدّق** إلى الاستقالة في عام 1952م بسبب ضغوط القوى الأجنبيّة التي تعرّضت مصالحها للخطر، وكذلك محاولات عملاء الداخل عرقلة مسيرة الحركة، ومن ثمّ تصدّي شخصيّة مخضرمة هو **أحمد قوام السلطنة** للوزارة بعد خمسة أيّام هذه الاستقالة، وقد احتجّت القوى الوطنيّة والدينيّة معاً لتولّي **قوام** رئاسة الوزراء، وطالبت بعودة **مصدّق**، فتعرّض شريعتي إلى الاعتقال بسبب مشاركته في تلك الاحتجاجات، وفي نهاية المطاف عاد **مصدّق** إلى الحكم ثانيةً، لكن، ولأسباب عديدة، أطيح بحكومته في شهر آب 1953م بانقلاب عسكريّ دبّرته المخابرات الأميركيّة.

بعد الانقلاب، تشكّلت «نهضت مقاومت ملي» «**حركة المقاومة الوطنية**» التي تصدّت للسياسات الاستبداديّة والاستعماريّة للحكومة. وفي عام 1957م زُجّ بزعماء الحركة في السجن، وكان من بين المعتقلين شريعتي ووالده. بعد ذلك، وفي الفترة التي كان يُقيم فيها شريعتي في أوروبا، قام الشاه بسلسلة من الإصلاحات أطلق عليها

تسمية «الثورة البيضاء» من أجْل تثبيت أركان حكمه، والتغطية على الأساليب الديكتاتوريّة التي يمارسها، والحصول على دعم الشعب. غير أنّ تلك الإصلاحات الصُوَرية قُوبلت بمعارضة شديدة في الداخل والخارج، كما وقعت في الفترة نفسها ولأسباب دينيّة انتفاضة حزيران عام 1963 م.

وقد امتاز نظام الحكم الذي عاصره شريعتي بما يلي:

- كان حكماً استبداديًّا على الرغم من قيامه بسلسلة من الإصلاحات، وهي بطبيعة الحال إصلاحات صُوَرية، وكان يقمع جميع الحركات والتيّارات السياسيّة التحرّرية المعارِضة.
- كان «الشاه» كوالده بصدد إحياء الثقافة الإيرانيّة القديمة ومحو الهويّة الإسلاميّة.
- تبنّى نظام الحكم في ذلك الوقت سياسة التحديث، وقام في هذا السياق بالترويج للثقافة الغربيّة.
- فسح المجال بشكل أكبر أمام الأميركان مقارنةً بمنافسيهم الإنكليز.

ومن المهمّ القول: إنّ التيّارات الفكريّة والسياسيّة في تلك الفترة شكّلت امتداداً طبيعيّاً للتيّارات السابقة، فالمثقّفون المتغرّبون كانوا لا يزالون يروّجون لثقافة الغرب، أمّا الماركسيّون فكانوا على سابق عهدهم، ناشطين على الساحة السياسيّة. وكان هذان التيّاران يحصلان، على حدّ قول شريعتي، على: «الأطعمة المعلّبة والمعقّمة الخاضعة لأعلى معايير الجودة من شرق العالم إلى غربه، بل وحتى أميركا»[1]. من جهة أخرى كان «للمتدينين التقليديين» حضور في الساحة

(1) علي شريعتي، **با مخاطبين آشنا**، مصدر سابق، ص 85.

أيضاً، أمّا بالنسبة إلى المثقّفين القوميّين والمتديّنين فكانوا يمارسون واجباتهم ومسؤوليّاتهم بحماسة ونشاطٍ أكبر من ذي قبل، وأخذوا يزدادون عدداً وعدّة يوماً بعد آخر، وبدأ قسمٌ منهم باللّجوء إلى أسلوب الكفاح المسلح، وتنفيذ العمليّات الفدائية ضدّ النظام الحاكم منذ العام 1965 م. في تلك اللحظات الحسّاسة من تاريخ إيران، دخل شريعتي ميدان النشاط الاجتماعيّ والثقافيّ ليبدأ رسالته الكبيرة.

الرسالة الاجتماعيّة

منذ اللحظة الأولى لدخوله معترك النشاط الاجتماعيّ والسياسيّ بدأ شريعتي بتحمّل مسؤوليّته تجاه مصير مجتمعه وأمّته، كما لم ينسَ شعوره بهذه المسؤوليّة تجاه شعبه حتى لحظة اختياره للفرع الدراسيّ وهو في هذا السياق يقول في رسالة إلى ولده عند اختياره فرع علم الاجتماع:

«لو وُلِدْت في عصر قبل عصرنا هذا حيث لم يكنْ يوجد شيء اسمه المسؤوليّة الاجتماعيّة والالتزام تجاه الناس، لاخترتُ، في ضوء رغبتي الشخصيّة، الفلسفة أو العرفان أو الآداب أو الفنّ. فقد قلتُ مع نفسي بأنّني سافرتُ إلى أوروبا على حساب الفقراء من أبناء شعبي لكي أتعلّم شيئاً وأعود بما يفيدهم، فلا أستطيع أنْ آخذ رغبتي الشخصيّة فقط بعين الاعتبار، ولذلك اخترتُ علم الاجتماع والتاريخ»[1].

في الواقع، لم يختر شريعتي علم الاجتماع باعتباره علماً محايداً، أو بعبارة أخرى لم يَخْتَرْه لذاته، وإنّما اختاره لأنّه الفرع الذي يُرضي طموحه، لما فيه من التزام ومسؤوليّة:

---

(1) المصدر نفسه، ص 84 ـ 86.

«كان عالم اجتماعٍ حقيقيّاً وملتزماً، ارتقى بنظرته الفكريّة ورؤيته الإسلاميّة الخاصّة فوق علم الاجتماع الوضعيّ والماركسيّ معاً، وذلك في ضوء الحقائق التي عايشها مجتمعه، ومن خلال تصوّر وفهم تاريخيّ ودينيّ عميق للمجتمع، أضفى أبعاداً جديدة على علم الاجتماع المعاصر»[1].

من جانب آخر، حينما يعود ثانيةً إلى مجتمعه، يلاحظ أنّ المجتمع معتلّ، ويكتب بهذا الشأن:

«حديثنا عن مجتمع نصفه نيام ومخدوعون، والنصف الآخر يقِظون فارّون من الواقع»[2].

في مثل هذه الظروف الزمانيّة الحسّاسة، يشعر علي شريعتي باضطراب تجاه مسؤوليّته الكبيرة فيكتب وهو في ذروة هذه الهواجس:

«حينما تكون مسألة المجتمع والرسالة والمسؤولية الحسّاسة هي المطروحة، ويقول المرء ما زال الوقت مبكّراً للتحرّك، فإمّا أنْ يكون غير واعٍ لتأخّر الزمن، ولا يعرف كنه الزمن والعالم الذي نعيش، أو أنّه يسعى إلى الفرار من مواجهة الموقف، ويريد عدم التورّط في مثل هذه الأمور والحفاظ على سمعته المحلّية والعامّة، ويلجأ إلى تبرير مشرّف يحفظ له ماء الوجه، وإلّا فإنّ كلّ شيء أصبح متأخّراً، ولو كنّا

---

(1) غلام عباس توسلي، «ده مقاله در جامعه شناسي ديني وفلسفه تاريخ با تأملي در زندگي وانديشه دكتر علي شريعتي (عشر مقالات في علم الاجتماع الديني وفلسفة التاريخ، مع نظرة في حياة وأفكار الدكتور علي شريعتي)، ط 1، منشورات قلم، طهران، 1990، ص 37.

(2) علي شريعتي، **با مخاطبين آشنا**، مصدر سابق، ص 60.

شرعْنا هذه المسيرة منذ عصر السيد جمال، لكنّا اليوم متقدّمين بمقدار مئة سنة على الأقلّ»[1].

إذاً، لقد سعى شريعتي من أجل إيقاظ المخدوعين من سباتهم، وحثّ اليقظين على الثبات والصمود، وكرّس جُلّ اهتمامه من أجل «بعث الهويّة القوميّة والدينيّة لمجتمعه وجيله وأمّته، وحثّ الشعب على الانتفاض ضدّ التسلّط عن طريق خلق الوعي الإنسانيّ والقوميّ والدينيّ»[2].

ولقد كلّف القيام بهذه الرسالة التضحية بنفسه وحياته، كما يقول هو في رسالة إلى إبنه، يبيّن فيها أسباب انشغاله عن أسرته:

«على الإنسان الملتزم بالمبادئ أنْ يضحّي برغيف خبزه من أجل الجياع، وأن يضحّي بحريّته من أجل حريّة الناس، وأن يتحمّل العسر من أجل يسار المحرومين، وأن يفتدي راحته من أجل راحة الشعب... وعندذاك، فإنّ الزوجة والأبناء سيكونون هم الضحيّة»[3].

لقد ناضل شريعتي على امتداد نشاطه الاجتماعيّ والثقافيّ على ثلاث جبهات:

1 ـ **النضال ضدّ الديكتاتوريّة والاستبداد:** أَبَتْ نفسه إلّا أنْ تتصدّى للاستبداد والقمع في المجتمع، ولكن، بما أنّ النقد المباشر كان محظوراً في ذلك الوقت، فقد كان «في خطَبه وأحاديثه العامّة يوجّه كلامه بشكل غير مباشر إلى المسؤولين، حيث كان يلجأ إلى أسلوب التلميح والإشارة والاستعانة

---

(1) علي جان زاده، **بعضي از گفتارهاي** او (بعض من أحاديثه، بمناسبة الذكرى الثالثة لاستشهاد الدكتور علي شريعتي)، منشورات همگام، طهران، 1979.

(2) حسن يوسفي أشكوري، **حديث نامكرر شريعتي** (حديث غير مكرّر لشريعتي، موعد مع علي)، المهرجان السادس عشر لذكرى استشهاد الدكتور علي شريعتي، منشورات تفكر، طهران، 1993.

(3) علي شريعتي، **با مخاطبين آشنا** مصدر سابق، ص 56.

بالأمثلة التاريخيّة وربطها بالوقائع المعاصرة»[1]. وكان يستغلّ كلّ مناسبة لتوجيه نقد مبطّن إلى سياسات الحكومة.

2 ـ **معارضته استغلال الدين بهدف خداع البسطاء**: نهض على الجبهة الثانية ليقارع بفكره أولئك المتديّنين التقليديّين الذين فصلوا الإسلام عن قلب المجتمع أو، على حدّ تعبيره، عزلوا الإسلام في المقابر، وأبدوا مقاومة شديدة تجاه أيّ نوع من التغيير والتحوّل في المجتمع، فكشف في خضمّ التحدّيات الثقافيّة ستار الخرافات والأوهام السوداء عن وجه الإسلام، ليبيّن نصاعته ونقاءه.

3 ـ **تنوير الأذهان بشأن الأيديولوجيّات المعادية**: لقد وجّه نقداً تحليليّاً علميّاً للمذاهب والأيديولوجيّات من قبيل **الماركسيّة** «*Marxism*» **والليبراليّة** «*Liberalism*» **والفلسفة الإنسانيّة** «***Humanism***»، وسائر الأيديولوجيّات والمدارس الفكريّة التي انتشرت في أوساط المجتمع الإيراني، ورسخت بقوة في عقول وأذهان جيل الشباب، وكشفَ عن الجوانب الإيجابيّة ونقاط الضعف التي تنطوي عليها، من أجْل أنْ يطّلع هذا الجيل على الحقيقة، وفي هذا السياق كانت القضيّة الرئيسيّة بالنسبة إليه هي «كيف يمكن إنقاذ الدين من حالة الذلّ التي بلغها في الوقت الحاضر، حتى أصبح يعاني من منافسة مريرة من قِبَلِ الماركسيّة والليبراليّة والفلسفة الإنسانيّة، وكيف يمكن أنْ نعيد له عظمته ومجده السابقين ...»[2].

---

(1) إحسان أميد، **العاصفة السياسية في إيران**، بمناسبة الذكرى الثالثة لهجرة واستشهاد الدكتور علي شريعتي، ص 142

(2) عبد الكريم سروش، **قصة أرباب المعرفة**، ط 4، مؤسسة صراط الثقافية، طهران، 1993، ص 292.

وعن الأسلوب الذي اتّبعه شريعتي في نشاطه ونضاله، نقول: إنّه كان يضع نصب عينيه مقولة **ألبير كامو** الشهيرة: «أنا متمرّد إذن أنا موجود»، ويكتب بهذا الخصوص: «لقد جعلتُ من مقولة كامو ـ طِبْقاً للرسالة والمسؤوليّة الصغيرة والمتواضعة التي أحملها في إطار وعيي وشعوري وعقائدي ـ نبراساً لي في حياتي، لذلك فإنّ أيّ حديث تحدّثتُ به وكلّ جهد بذلتُه طيلة عمري، كان من منطلق رفضي لمنطق الخضوع والاستسلام»[1]، إلّا أنّه لم يُعَبِّرْ عن تمرّده ومعارضته في قالب العنف أو الكفاح المسلّح مطلقاً، بل كان «يفكّر، من دون أنْ يستبعد خيار الكفاح المسلح، فهو يضع في عقله طريقاً أهمّ وأعمق، وفي الوقت ذاته أَطْوَلَ نَفَسَاً، ألا وهو طريق الشروع بحركة أيديولوجيّة وثقافيّة ثابتة وراسخة»[2] لأنّه يعتقد:

«إنّ عمل الكاتب والخطيب والمعلّم والمترجم والأيديولوجيّ والمرشد الفكريّ والمؤرّخ والمثقّف هو التحدّث إلى الآخرين، هو إطلاق الحقيقة مع رصاص الكلمات الملتهبة على جيش العدّو، وإيقاظ النيام من سباتهم، وتمزيق ظلمة ليل الجهل الأسود، وإنارته بشعلة الفكر وإشاعة الدفء في فصل الشتاء البارد، وفي كلمة واحدة، إيصال «الرسالة» إلى سَمْع الشعب...»[3].

---

(1) علي جان زاده، مصدر سابق، ص 184 (نقلاً عن با مخاطبين آشنا).

(2) حسن يوسفي أشكوري، فهرست موضوعي مجموعه آثار دكتر علي شريعتي (**الفهرس الموضوعي للأعمال الكاملة للدكتور علي شريعتي**)، ط 1، مدرس، طهران، 1990، ص 22 - 23.

(3) علي شريعتي، **با مخاطبين آشنا**، مصدر سابق ص 63.

جمهور شريعتي

بعد وقوفه على التحوّلات في الغرب وعودته إلى إيران، شعرَ شريعتي أنّ المجتمع الإيرانيّ بحاجة إلى سلسلة من التحوّلات الرئيسية، ولمّا كان يؤمن بأهمية التحوّل الفكريّ لأنّه، بحسب رأيه، أساس كلّ تغيير وتحوّل، لذلك نراه يضع مسألة رفع مستوى وعي الناس على صدر مسؤوليّاته، ولمّا كان غير قادر على الاتّصال بجميع شرائح المجتمع، فقد سعى لإنجاز مهمّته في نطاق الشرائح التي كان في تماس مباشر معها، أعني طلاب الجامعات وجمهوره في **حسينيّة إرشاد** ـ حيث غالبيّتهم هم الشباب والجامعيّون والمثقّفون ـ وعلى هذا الأساس «ركّز كلّ جهوده لاستثمار طاقات الشباب والجامعيّين والمثقّفين باعتبارهم الأكفأ والأجدر للقيام بهذه الرسالة، فجعلهم وجهته الأولى في خُطَبه وأحاديثه، وقام هؤلاء بدوْرهم بنقل أفكاره إلى شرائح المجتمع الأخرى وبطُرق مختلفة مثل طبع محاضراته، واستنساخ أشرطته، وإقامة المعارض وإلقاء الخُطب و...»[1].

تأثير أفكاره على المجتمع

نتساءل هنا: كيف كان تأثير شريعتي على المجتمع الإيرانيّ وجيل الشباب بصفة خاصّة؟

يمكن القول: إنّ الأثر الذي تركه يوازي الأثر الذي تركه **جمال الدين الأفغاني** ـ بصفته رائد حركة الإحياء الدينيّة ـ قبل قرن من

(1) حامد حنيف نجاد، **«الأسُس التاريخيّة والاجتماعيّة في تحليل الأحداث الإيرانيّة المعاصرة»**، إحياء، العدد الأول، ط 1، 1988، ص 85 ـ 86.

ظهور شريعتي، وكذلك الأثر الذي تركه **محمد إقبال** ـ بوصفه الممهّد لهذا الطريق ـ قبل ثلاثة عقود من ظهور شريعتي.

في الوقت نفسه يجب أنْ لا يغرب عن بالنا أنّ الظروف الزمانيّة والمكانيّة التي مرّ بها شريعتي تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك التي مَرَّ بها أسلافه من المفكّرين، فقد واصلَ طريق المصلحين من قبْله آخذاً بعين الاعتبار المقتضيات الزمانيّة لعصره كما يقول هو:

«ينصبّ فكري بالدرجة الأساس في: ماذا نحتاج الآن وإلى أيّ شيء يفتقر هذا المجتمع وهذا الجيل؟»[1]

كما ذكرْنا في ما تقدّم من السطور، فقد نشط الدكتور شريعتي وبذلَ جهداً حثيثاً على ثلاث جبهات، فتركَ عن هذا الطريق، تأثيرات عميقة على المجتمع والثقافة الإيرانيّة، يمكن الإشارة إلى بعضٍ منها في الفقرات الآتية:

1 ـ **مقارعة الاستبداد**: لقد جعل من الحريّة أحد المحاور الثلاثة الرئيسية في نشاطه. واختار أسلوب التلميح المبطّن والإشارة في مناهضته للاستبداد، من خلال إعادة قراءة الشخصيّات العظيمة في التاريخ الإسلاميّ الشيعي (من أمثال **أبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي والمقداد** وغيرهم)، وصنع منهم رموزاً للنضال السياسيّ المعاصر. وبهذه الطريقة، زرعَ روح مناهضة الاستبداد والتحرّر في نفوس الشباب، وحثَّ الأمّة على التحرّك وصنْع الملاحم، ممّا دفعَ بالعديد من الفلاسفة والمفكّرين الإيرانيّين والأجانب، إلى الاعتراف بتأثيرات أفكاره على المجتمع، وتسميته بـ «معلم الثورة»، وذلك لخلقه

(1) علي جان زاده، مصدر سابق، ص 182.

الأجواء الفكريّة المناسبة للتحوّل والثورة في أوساط الشباب من خلال نشر أفكاره الدينيّة والسياسيّة.

2 ـ **إعادة قراءة المصادر الثقافيّة والدينيّة**: لقد نذرَ شريعتي شبابه وعمره من أجل «تخليص الدين من الشوائب وتهذيب الحقائق الدينيّة والسُّنّة من الخرافات، وفصْل الحقائق الخالصة عن العادات والأوهام التي كانت متداولة بين البسطاء من الناس، وبالتالي إزاحة حُجُب الجهل والأهواء الشخصيّة والاتّجار بالدين واحتكار المناصب الدينيّة عن وجه الكتاب والسُّنّة»[1]، وبذلك عملَ على تجلية وصقل وجه الدين الإسلاميّ، وإظهار صورته الناصعة.

3 ـ **أَدْلَجة الدين**: قام شريعتي، إلى جانب نضاله الفكريّ، ضدّ نفوذ المدارس الفكريّة والأيديولوجيّات الغربيّة، وكذلك سعى إلى تنقية وغربلة المصادر الثقافيّة، بإحياء الإسلام كأيديولوجيا حيّة ونابضة في مقابل سائر الأيديولوجيّات. وقد قيل:

«يتجلّى تأثير شريعتي بشكل أكبر، عدا عن تقديمه الإسلام بشكل متكامل ومنسجم، في قدرته على إعادة طرح المعتقدات الإسلاميّة من خلال ربطها بالأوضاع والظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة من أجل إظهار طابعها العمليّ. فالدكتور شريعتي كان ينظر إلى الإسلام بوصفه أيدولوجيا اجتماعيّة وسياسيّة يمكن ـ بعد الأخذ بعين الاعتبار الضرورات المتجدّدة ـ تفسيره تفسيراً متجدّداً، وفي هذه النقطة تكمن

---

(1) محمد مهدي جعفري، **مكانة الدكتور علي شريعتي في إحياء الفكر الإسلامي**، المهرجان التاسع لاستشهاد الدكتور علي شريعتي، باهتمام أمير رضائي، ص 45.

مسألة إحياء الإسلام بين صفوف الشباب الإيرانيّ»[1].

وممّا لا شكّ فيه أنّ شريعتي بحركته التجديديّة هذه تركَ تأثيراً عميقاً على أفكار وأذهان مستمعيه: «وفي الواقع، فقد أطلق - قبل الثورة الإسلاميّة - ثورة ثقافيّة قلّ نظيرها في التاريخ عبْر طرحه طائفة من المصطلحات الغنيّة والقيّمة مثل الإمامة، والعدل، والاستضعاف و... بذلك مهّد الطريق من أجل العودة إلى الذات، وتهيئة الأجواء الفكريّة والثقافيّة لمثل هذه العودة بقوّة وعزم»[2].

(1) عبد العزيز ساشادينا، علي شريعتي ايديولوجي الثورة الإيرانية، ص 70 - 71.

(2) غلام عباس توسلي، مصدر سابق، ص 52 - 53.

الفصل الخامس

شريعتي، التحوّلات الإجتماعيّة والتنمية الثقافيّة

التحوّلات الإجتماعيّة

الثبات والتغيير في طبيعة الإنسان

لقد فتّش شريعتي عن بنيان الثبات والتغيير في طبيعة الإنسان، وكان يعتقد أنّ النزوع إلى ذلك مودع في الذات الآدميّة.

ويُستشفّ من الإنسان إيمانه بوجود هاتين الحقيقتين المتناقضتين ـ الثبات والتغيير ـ في الطبيعة البشرية: «الإنسان = حمأ مسْنون + روح الله. إنّ الحمأ المسْنون وروح الله إشارتان رمزيّتان، تشير الأولى إلى الحضيض والركود والتوقّف، والأخرى إلى التكامل اللّانهائيّ والسموّ اللّامتناهي»[1].

---

(1) علي شريعتي، الأعمال الكاملة، مج 16، ص 42.

إنّ اجتماع هذين المتناقضين في ذات الإنسان، برأي شريعتي، أَوْجَدَ التحرّك عنده. إنّ نصف الوجود البشريّ هو روح الله ـ وتُسمّى هذه القضيّة ـ الذي يدفعه نحو الحركة والصعود والارتقاء، أمّا النصف الآخر فيدعوه إلى الركود والجمود والتوقّف ـ النقيضة ـ وينتج من اجتماع هذين المتضادّين، صراع وحركة، ليكون التكامل ثمرة مركّبة لهما[1].

وبالتالي فإنّ الإنسان يحمل في ذاته كلتا النزعتين، نزعة نحو السكون والتوقّف، وأخرى نحو الحركة والكمال معاً، لكنّ الأصيل والحقيقي هو الحركة والتكامل، لأنّ الإنسان يعني الموجود الذي هو في «حالة صيرورة وتحوّل» وليس «الوجود» فقط، والذات الإنسانيّة تنطوي على حالة صيرورة وتحوّل دائميّة، وهي في هجرة لا نهائيّة من الحمأ المسْنون إلى الله (الهجرة الأنفسيّة)[2].

الثبات والتحوّل في المجتمع

برأي شريعتي أنّ المجتمع كالإنسان عبارة عن ظاهرة ديالكتيكيّة[3] يحتوي في داخله الحقيقتين المتناقضتين: الثبات والتغيير معاً، أي توجد في المجتمع عوامل وقوى تدعوه إلى الركود والانحطاط والتوقّف، وفي مقابل ذلك، هناك عوامل وقوى تدفعه إلى الحركة والتطوّر والتكامل، وفي كلّ مرّة، تكون الغلبة لإحدى هاتين القوّتين، الثبات أو التغيير.

---

(1) المصدر نفسه، ص43 ـ 44.

(2) المصدر نفسه، ص 47.

(3) كان شريعتي يعتبر المجتمع كالإنسان ظاهرة ديالكتيكيّة تنطوي على طبقتين متناقضتين ومتصارعتين، ولمّا كان المجتمع بمثابة مقطع من التاريخ، فستتمّ الإشارة إلى هذا الجزء من فلسفة التاريخ.

بالاستناد إلى هذه الرؤية، يميّز شريعتي بين نوعين من المجتمعات هما:

المجتمع الراكد والمجتمع الناشط.

أما الخصوصيّات التي استعرضها لهذين النوعين من المجتمعات فهي كالآتي:

«المجتمع الراكد، مجتمع يمتلك رؤية مغلقة وجامدة تجاه العالم والثقافة والاقتصاد، وهو يُبدي مقاومة شديدة أمام أيّ تغيير وإبداع، أو بتعبير أدقّ، ينزع إلى الماضي، ويقدّس التقاليد، ويطالب بالاحتفاظ بالوضع الموجود. عِوَضاً عن ذلك، يتمتّع المجتمع المتحرّك بنظرة منفتحة إلى العالم والثقافة والاقتصاد والسياسة، ويتطلّع هذا المجتمع، بخلاف المجتمع الراكد، إلى المستقبل، ويمتلك عناصر حديثة وجديدة، أي أنّه في حالة تجدُّد وتكامل مستمرّين»[1].

وعلى الرغم من تقسيم شريعتي للمجتمعات من حيث التغيير إلى مجتمعات راكدة ومتحرّكة، إلّا أنّه لم يْنظر إلى ظاهرة الركود والسكون بوصفها ظاهرة دائميّة، بل اعتبر التغيير والتحوّل حقيقة ذاتيّة في صلب المجتمع، كما أنّه لا يعتبر أيّ تغيير في المجتمع هو تغيير إيجابيّ، بل يرى أنّ ذلك التغيير الذي يُتَوَّج بالتكامل هو الحقيقة الأصيلة للحركة التاريخيّة.

عوامل التغيير الاجتماعيّ

ثمّة مسألة في علم الاجتماع كانت، أبداً، موضع خلاف،

---

(1) أنظر: المصدر نفسه، مج 31، ص 434 ـ 438، مج 14، ص 13 ـ17.

وهي: ما هو العامل أو العوامل الأساسيّة للتغيير الاجتماعي؟ هل هذه العوامل داخليّة أم خارجيّة؟ ماديّة أم معنويّة؟

ولقد أشار شريعتي في كتاباته إلى هذه المسألة الخلافيّة بقوله:

«إحدى أكبر إشكاليّات التاريخ وعلم الاجتماع هي تحديد العامل الرئيسيّ في تحوّل المجتمعات، أي العامل الذي يؤدّي إلى تحوّل المجتمع فجأة وتبدّل طبيعة وروح وهدف وشكل ذلك المجتمع تماماً خلال قرن أو قرنين من الزمان، وتحوّل جميع العلاقات الفرديّة والاجتماعيّة فيه»[1].

ونتناول في هذه السطور، آراءه ووجهات نظره في باب عوامل التغيير الاجتماعي تحت المحاور الآتية:

- **العوامل الخارجيّة والداخليّة**: اهتمّ في دراسته للتغييرات الاجتماعيّة بالعوامل الداخليّة والخارجيّة على حدٍّ سواء، لكنّه أكَّدَ بشكل رئيسيّ على العوامل الداخليّة، كما يكتب هو نفسه:

«لقد توغّلتُ إلى ذلك الحدّ ـ بهذا الخصوص ـ الذي أصبحتُ أعتقد بأنّه ينبغي البحث عن أمّ العلل أو على قول الأصوليّين، العلّة البعيدة وراء جميع الحوادث الإيجابيّة والسلبيّة في التاريخ أو المجتمع. لأنّه من دون ذلك لا يمكن لأيّ عامل خارجيّ أنْ يكون علّة وحيدة مؤثّرة في واقع ومصير المجتمع»[2].

إنّ التركيز على العوامل الخارجيّة هو، برأيه، استغفال للناس وخداع[3].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 28، ص 73.

(2) المصدر نفسه، مج 35، ص 59.

(3) المصدر نفسه، ص 59.

طبعاً ليس معنى ذلك نفْيه لأيّ دوْر للعوامل الخارجيّة في التغييرات الاجتماعيّة، حيث كان قد طرح بقوّة وبشكل جدّي دوْر الاستعمار وتأثيراته في أوضاع الدول المستعمرة باعتباره عاملاً خارجيّاً رئيسيّاً[1].

- **العوامل البعيدة والقريبة**: يرى شريعتي أنّ عوامل التغييرات الاجتماعيّة تنقسم من الناحية الزمانيّة إلى قسمين: العوامل البعيدة والعوامل القريبة.

ويكتب في هذا الخصوص قائلاً:

«لمسائل وظواهر علم الاجتماع عوامل قريبة، وهي أشبه ما تكون بالمسبِّب، وعوامل بعيدة أو أكثر تتّصل بعدد من العوامل المتتالية، وتنتهي جميعها بالمسبِّب الأخير»[2].

- **العامل التامّ أو المسلّط**: يؤمن شريعتي بالعامل المسلَّط في التغييرات الاجتماعيّة، لكنّه وتحت تأثير **غورفيج** ـ الذي كان يعتقد بأنه لا يوجد في قضايا علم الاجتماع مجتمع بل عدّة مجتمعات، أي لا يوجد قانون عامّ سوسيولوجيّ ينطبق على المجتمعات كافّة ـ يعتقد بأنّه لا يمكن تحديد عامل مسلِّط واحد في الأنظمة المختلفة بشكل ثابت، بل إنّ العامل الحاسم للحركة الاجتماعيّة في كلّ نظام اجتماعيّ يختلف عنه في الأنظمة الاجتماعيّة الأخرى. ففي كلّ مرحلة وفي كلّ مجتمع ونظام اجتماعيّ هناك عامل واحد مسلّط وحاسم للحركة الاجتماعيّة، وفي مرحلة ومجتمع آخر يوجد عامل آخر، وعليه لو أخذْنا بعين الاعتبار عاملاً واحداً بوصفه عاملاً تامّاً أو مسلَّطاً، واعتبرْنا

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 24، ص 217 ـ 218.

(2) المصدر نفسه، مج 17، ص 315.

مقدار قدرته على التعيين على كلّ حال وفي كلّ الظروف ثابتاً بشكل مطلق، فإنّنا سوف نقع في ما وقع فيه **المذهب العقديّ الدوغمانيّ** «*Dogmatism*»، ونبتعد عن الواقع الاجتماعيّ الذي يتّسم باستمرار بحالة من التغيّر والتحوّل والتنوّع[1].

- **مبدأ السببيّة المتبادلة**: يرى شريعتي أنّ مبدأ السببيّة يصْدق على القضايا الإنسانيّة وبخاصّة علم الاجتماع، ولكن هذا المبدأ في علم الاجتماع هو ـ برأيه ـ غير مبدأ السببيّة في الفلسفة والعلوم الطبيعية، لأنّ العلاقة السببيّة في علم الاجتماع ليست أحاديّة الاتّجاه بل باتّجاهين، وهناك أبداً، علاقة سببيّة متبادلة بين ظاهرتين اجتماعيّتين متقارنتين. أي أنّ العلّة توجد المعلول، ثمّ يؤثّر المعلول بِدَوْرِهِ ـ بعد أنْ يوجد ـ على العلّة، أي أنّه يلعب دور العلّة في إزائها[2].

- **مبدأ التعدّديّة السببيّة**: يعتقد شريعتي أنّ جميع المفكّرين، في معرض ردّهم على هذه الأسئلة التي تُطرح عن طبيعة العوامل التي تقف وراء الظواهر الاجتماعيّة أو أسباب التغييرات الاجتماعيّة، جميعهم طرحوا عاملاً واحداً في تعليل الظواهر والتغييرات الاجتماعيّة، فقد أحال **ماركس «*Karl Marx*»** إلى **العامل الاقتصاديّ** وفرويد «*Sigmund Freud*» إلى **الغريزة الجنسيّة**، وراسل «*Bertrand Russel*» إلى **غريزة حبّ الذات**، وشيلر «*Schiller*» إلى الحبّ والجوع، وسارتر «*Jean-Pal Sartre*» إلى **الإرادة والاختيار**[3].

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 18، ص 15 ـ 24، ـ 217.

(2) المصدر نفسه، مج 14، ص 11.

(3) المصدر نفسه، مج 11، ص 31.

ويرى شريعتي أنّ جميع هؤلاء المفكّرين ـ على الرغم من اختلاف مشاربهم الفكريّة ـ يشتركون في خصيصة واحدة ألا وهي خصيصة «**الرؤية الأحاديّة**» و«**الرؤية الثابتة**»، فجميعهم يحيلون -بثقة تامّة ـ إلى عامل واحد حاسم في صنع التاريخ والمجتمع والإنسان، عامل واحد أوّلاً وآخراً ولا شيء سواه[1].

أمّا هو فيرى، أنّه ليس بالإمكان تفسير جميع الظواهر الاجتماعيّة على أساس «**الرؤية الأحادية**» أو «**العامل الواحد**»، لأنّ الظواهر الاجتماعيّة هي إفراز لعوامل متعدّدة مجتمعة (اقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة و...)، ولهذا السبب يوجّه نقداً إلى جميع علماء الاجتماع، وعلماء النفس، والاقتصاديّين و... الذين هم بصدد تحليل وإحالة التعدّدية السببيّة إلى الوحدة، ويعتقد بأنّهم عاجزون عن فهْم «التعدّدية السببيّة»، باستثناء **غورفيچ** الذي يؤمن بتعدّد الأسباب[2].

لقد أشار الدكتور شريعتي في سلسلة مؤلّفاته إلى عوامل متعدّدة من قَبيل الاقتصاد، الجغرافيا، العلم، الأيديولوجيا، الهجرة، الاستعمار، الأبطال القوميّين ...إلخ، إلّا أنّه أَوْلى العوامل الأربعة التالية أهمّية استثنائية من بين العوامل التي تحرّك التاريخ، وتفسّر الحركات الاجتماعيّة، وهذه العوامل الأربعة هي: شخصيّة القائد، الناس (الجماهير)، التقاليد (القوانين الاجتماعيّة)، وقانون التاريخ والصدفة (الظروف الاجتماعيّة وهي بحدّ ذاتها وليدة قوانين علمية أخرى[3].

النقطة المهمّة التي طرحَها شريعتي في هذا المجال هي أنّ هذه

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 24، ص 208.

(2) المصدر نفسه، مج 11، ص 31.

(3) المصدر نفسه، مج 26، ص 137.

العوامل لا تساهم بنسبة واحدة في خلق وتحديد اتّجاه التحوّل الاجتماعيّ أو حركة التاريخ. بل إنّ مقدار تأثير كلّ منها يتغيّر بحسب الظروف والشروط الاجتماعيّة والزمانيّة المختلفة. كما أنّ تباين الشدّة والضعف والقِيَمة النوعية والكمية لكلّ من هذه العوامل يؤثّر في الحركة الاجتماعيّة والتاريخيّة[1].

- **مبدأ عدم قطعيّة في العلوم الاجتماعيّة**: يعتقد شريعتي بأنّه في العلوم الإنسانيّة ـ على عكس العلوم الطبيعيّة[2] (العلوم الدقيقة) ـ لا يمكن الحديث عن قوانين قطعيّة وثابتة، ولذا، فإنّ المؤشّر المشترك بين جميع فروع العلوم الإنسانيّة هو عدم قطعيّة القوانين التي تحكمها، وغياب الدقّة في المعرفة العلميّة للظواهر الإنسانيّة، ويعزو ذلك لسببين:

أوّلاً؛ إنّ العلوم الإنسانيّة ـ على عكس العلوم الطبيعيّة ـ علوم جديدة أساساً. وثانياً؛ إنّ موضوع هذه العلوم ـ على عكس الطبيعة التي هي أكثر بساطة ـ هو الإنسان، وهذا المخلوق المعقّد والغامض والمجهول الذي يعيش في هذا الكون، والذي يختلف اختلافاً كلّيّاً عن كلّ الموجودات الحيّة والجامدة، وهو ليس مخلوقاً متعدّد الأبعاد فحسب، بل أيضاً تكتنف وجوده الأسرار، وهو محيِّر للعقول ومتغيِّر ومتنوِّع كذلك، أقول هذا الإنسان، يخضع لقانون السببيّة، ويتدخّل في مسار الأحداث في آنٍ معاً، الأمر الذي يجعل من التحليل العميق والتفسير الدقيق للتحوّلات والصيرورات الاجتماعيّة والنبوءات

(1) المصدر نفسه، مج 30، ص 137.

(2) طبعاً، يقول شريعتي في موضع آخر: إنّه لا يمكن الجزم حتى بالنسبة إلى نظريّات العلوم الطبيعية، حيث توصّل العلم إلى مبدأ مفاده عدم قطعيّة علوم الفيزياء والكيمياء والعلوم الطبيعية (الأعمال الكاملة، 20، ص 143).

التاريخيّة عمليّة ناقصة ومشكوكاً فيها دائماً، وعديمة القيمة والاعتبار أحياناً[1].

وجهة التغيير الاجتماعيّ

يطرح علم التاريخ وعلم الإجتماع نظريّات وآراءً متعدّدة في مجال وجهة التغيير الاجتماعيّ، أهمّها الحركة التنازليّة والحركة الدورانيّة التكامليّة (وهذه بدورها تشمل التكامليّة المستقيمة، التكامليّة المُتذبذبة والتكامليّة الحلزونيّة).

هنا يُطرح سؤال وهو: أيّ النظريّات المذكورة أقرب إلى آراء شريعتي في باب التغيير الاجتماعيّ؟ ولأجل بسط هذا الموضوع سنناقش هنا آراءه في موضوع وجهة التغيير وضمن المحاور التالية:

- **الرؤية التوحيديّة لوجهة التغيير الاجتماعيّ**: يعتقد شريعتي أنّه من أجل أنْ يكون لدينا معرفة صحيحة عن وجهة التغيير الاجتماعيّ، يجب النظر إليها من منظار توحيديّ، لأنّ التوحيد، برأيه، لجهة كونه رؤية علميّة ـ تاريخيّة، يُعتبر عاملاً كبيراً يمنح كلّ من الفرد والمجتمع على حدّ سواء، نوعاً من الفهم والكشف والمعرفه الصحيحة للتاريخ، وبالتالي يساعد على تفسير مسير الحركة، والتحوّل التاريخيّ لماضي الفرد، والجماعة، والطبقة و... وكذلك المعنى والبداية والنهاية والدوْر التاريخيّ لأية مدرسة فكريّة، ونهضة، وثقافة، ودين ومدنيّة. إنّ التوحيد ـ الذي يمتلك مساراً محدّداً في التاريخ ـ يشير أيضاً إلى انحراف الإنسان والمجتمع والجماعة والطبقة عن مسير الارتقاء، وكذلك يبيّن دوْر العوامل المختلفة (من قبيل العوامل الطبيعيّة والسياسيّة

(1) الأعمال الكاملة، مج24، ص 194 ـ 195.

والاقتصاديّة، والعوامل غير البشريّة مثل الخرافة، السحر، المذاهب الباطلة، القوى المضادّة للمجتمع، الجهل، القوة و...) في الانحراف الجوهريّ ومصير كلّ طبقة، وفرد، وجماعة، ومجتمع، وأخيراً فإنّه يمكن للتوحيد، باعتباره علماً ونوعاً من الرؤية العلميّة الدقيقة والملتزمة، التنبّؤ بمصير ومستقبل الفرد والأمّة والجماعة والجنس البشريّ[1].

- **فلسفة التاريخ**: كان شريعتي يؤمن ـ لجهة امتلاكه رؤية توحيديّة ـ بفلسفة التاريخ، ويعتقد بأنّ التاريخ واقعٌ له بداية ونهاية، أي أنّه يبدأ من نقطة معيَّنة وينتهي في نقطة أخرى، وأنّ القوانين المنطقيّة والعلميّة تجري على مسير واتّجاه التحوّلات في التاريخ.

كذلك يعتقد بأنّ التاريخ كالإنسان يبدأ بتناقض، وهذا التناقض هو من نوع تناقض الإنسان مع الإنسان، وللاستدلال على هذا الكلام، ينقل قصّة «**هابيل وقابيل**» ويعتبرها مؤشّراً على أوّل تناقض بين البشر وبداية للتاريخ، ويقوم بالاقتباس من تلك القصة اقتباساً رمزيّاً فيعتبر **هابيل** رمزاً لعصر الرعي ومرحلة الاشتراك البدائيّ والمساواة، وأنّ **قابيل** هو رمز للنظام الزراعيّ والمُلكيّة واللّامساواة ويكتب:

«كان قتْل هابيل على يد قابيل يُنبئ عن تحوّل كبير، ومنعطفٍ حادٍّ في مسار التاريخ، لا سيّما وأنّها أنبأت عن أكبر حادثة وقعت في تاريخ الإنسان، ويقوم بدراسة وتفسير تلك الحادثة علميّاً وطبقيّاً ووفق قواعد وأُسُس علم الاجتماع، ويعتبرها نهاية مرحلة الـ كومون «**Comune**» البدائي وانهيار نظام المساواة والأخوّة لدى الإنسان الأول في شكله

(1) الأعمال الكاملة، مج 16، 141 ـ 144.

الإنتاجيّ المتمثّل بالصيد والقنص بظهور الإنتاج الزراعيّ، وإيجاد الملكيّة الخاصّة، وتشكيل أوّل مجتمع طبقيْ»[1].

ويرى شريعتي أنّ هذا التناقض والتنازع بين **هابيل** و**قابيل** تواصلَ باستمرار وفي صور متفاوتة على مراحل التاريخ المختلفة، وسيتواصل إلى آخر الزمان. لكن مع وجود صور متباينة لهذا التناقض فإنّ سمته المميزة في كلّ عصر ومرحلة هي وجود طبقتين متضادتين: طبقة عامّة الشعب (الطبقة المحكومة والمحرومة) والطبقة الحاكمة. هذه الطبقة الأخيرة التي كانت في البداية تمتلك وجهاً واحداً تمثّلَ في **قابيل**، اكتسبتْ في مسير تحوّل وتكامل النظام الاجتماعيّ ثلاثة أبعاد أو ثلاثة وجوه بارزة: أحدها وجه السياسة ـ القوة ـ ، والآخر وجه الاقتصاد ـ الذهب ـ والأخير هو وجه الدين الباطل ـ التزييف ـ وبتعبير أدقّ، ظهرت الطبقة الحاكمة في التاريخ بثلاثة وجوه هي الاستبداد، والاستغلال والاستحمار[2].

هنا يُطرح سؤال وهو: هل كان شريعتي يعتقد بأنّ النظام القابيليّ، أو ذلك المثلّث ـ الاستبداد، والاستغلال والاستحمار ـ كان نظاماً سائداً ودائميًّا؟ وتأتي الإجابة عن السؤال من شريعتي نفسه عبْر طرحه لمبدأ يُسمّى «مبدأ الخلافة المزوَّرة أو الغاصبة في التاريخ»، فيقول:

«ثمّة مبدأ في التاريخ يُسمّى مبدأ الخلافة الغاصبة مفاده: توجد في التاريخ طبقتان. الطبقة العليا من المجتمع، وهي الطبقة الحاكمة ـ القوة، والمال، والزيف ـ والطبقة السفلى، وهي الطبقة المحكومة

(1) الأعمال الكاملة، مج ص 56 ـ 57.
(2) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 12، ص 178، المصدر نفسه، مج 16، ص 60.

(الناس)، وتتحرّك هاتان الطبقتان معاً وبهدوء وبشكل رتيب لقرن أو قرنين أو... والرابطة التي تربطهما هي رابطة الاستبداد، والاستغلال والاستحمار، ولكن فجأةً تحدث نهضة، أو ثورة، أو يظهر قائد أو نبيّ لإنقاذ الناس، فيسدّ الطريق أمام تيّار حكومة التثليث المستمرّ في التاريخ، وبالتالي تنحلّ هذه العلاقة ـ الحاكم والمحكوم ـ وتتلاشى ويستلم الشعب مقاليد الأمور. غير أنّ هذه المرحلة الثوريّة التي يستلم فيها الشعب زمام الحكم تكون قصيرة، وقِصَر عمر هذه المرحلة يمكن تفسيره بمبدأ الخلافة الغاصبة حيث أنّ أعداء طبقة عامّة الشعب الذين كانت بيعدهم القوة السياسيّة والاقتصاديّة والدينيّة، والذين اندحروا أمام ثورة الشعب يلجأون إلى تغيير لونهم وتحيّن الفرصة المناسبة للتسلّل داخل الثورة للانقضاض عليها، وبسبب الإمكانات الاقتصاديّة والسلطة السياسيّة والنفوذ الذي يتمتّعون به بين العامّة، يستولي هؤلاء على زمام الثورة بالخداع والمكر وطرح الشعارات الجديدة، فيعيدون التاريخ إلى حالة النظام القابيلي السابقة ثانيةً، لكنّهم لا يستطيعون خداع الشعب إلى ما لا نهاية، فتحدث ثورة أخرى، ويسيطر الشعب على مقاليد الأمور من جديد. وتتجدّد الكرّة بعد عدّة سنوات، وبحسب مبدأ الخلافة الغاصبة تقبض الطبقة الحاكمة على زمام الثورة ثانية لتستمرّ دورة الحكم تلك الثلاثية الأبعاد، الاستبداد، والاستغلال والاستحمار»[1].

ومن جديد يُطرح سؤال آخر وهو: هل يعتقد شريعتي بأنّ النظام القابيلي ـ الاستبداد، الاستغلال، والاستحمار ـ هو نظام دائميّ في مستقبل البشريّة؟ الإجابة عن هذا السؤال تكون بهذا الشكل: صحيح أنّ شريعتي اعتبر مبدأ الخلافة الغاصبة بمثابة سُنّة تاريخيّة إلّا أنّه لم يؤمن

(1) الأعمال الكاملة، مج 26، ص 242 ـ 247.

بحتميّتها، وهو يرى أنّه على الرغم من جميع هذه النزاعات والتناقضات، سوف يصل إلى غايته وهي الوحدة، ويكتب في هذا الشأن:

«إنّ التناقض الديالكتيكي الذي بدأ مع صراع **هابيل وقابيل**، وكان نموذجاً سائداً بين النظام الحاكم والمحكوم في جميع المجتمعات البشرية، سوف يصل بالنهاية إلى غايته، وإنّ ثورة العدل والمساواة الحتميّة آتيةٌ لا محالة لتغيّر مسار التاريخ البشريّ فيسود الاتّحاد أرجاء المعمورة»[1].

خلاصة الكلام، نستنتج من مجموع طروحات شريعتي حول التغيير الاجتماعيّ أنّه كان يؤمن بالحركة التكامليّة المتذبذبة.

سرعة التغيير الاجتماعيّ ومفهوم الزمان في علم الاجتماع

كبقيّة علماء الاجتماع، يعتقد شريعتي بأن سرعة التغييرات تختلف في كلّ عصر ومجتمع، ففي المجتمع المغلق والبدائيّ تكون بطيئة وغير ملموسة بسبب مقاومة المجتمع للتغيير، وعدم السماح لعنصر التجديد بالدخول، وعلى العكس من ذلك في المجتمع المفتوح، أو المجتمع الذي يمرّ بمرحلة انتقاليّة، تكون وتيرة التغييرات أسرع لجهة وجود خصوصيّة نزوع العناصر الجديدة إلى التجديد، والميْل إلى الإبداع بعيداً عن التقاليد والركود[2].

وهذا ما حدا بشريعتي إلى الاعتقاد مثل **غورفيج** بأنّ مفهوم الزمان في علم الاجتماع يختلف عنه في الطبيعة، فمن وجهة نظره؛ ليس للزمان وجود ظاهريّ فيزيقيّ بل إنّه أمر ذهنيّ، ونحن نبتدع تصوّراً له في أذهاننا من خلال إيجاد الحركات في عالم الطبيعة.

---

(1) المصدر نفسه، مج 16، ص 62، المصدر نفسه، مج 17، ص 291.

(2) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 31، ص 157 ـ 195.

كذلك الحال في القضايا الاجتماعيّة، حيث يكون المعيار هو خلق الحركات، ولكن، ليست الحركات الجسميّة، لأنّ هذا النمط من الحركات لا معنى له بالنسبة إلى عالم الاجتماع، بل المقصود الحركات الاجتماعيّة والتي تكون معياراً للزمان، فكما أنّ الزمن الطبيعيّ يتوقّف عندما تكون الحركات الجسميّة في العالم صِفْراً، كذلك المجتمع، إذ عندما تكون الحركات الاجتماعيّة صفراً، يتوقف الزمن الاجتماعيّ، وعلى العكس، إذا كانت الحركات الاجتماعيّة في المجتمع سريعة، فإنّ الزمان الاجتماعيّ سوف يتحرّك بسرعة أيضاً. بكلام آخر إنّ الزمان الاجتماعيّ في المجتمع الراكد والمتحجّر الذي تكون فيه التغييرات الاجتماعيّة قريبة من الصفر يكون متوقّفاً، بينما الزمن الاجتماعيّ في المجتمع الثوريّ يتحرّك بسرعة النور (مثل الساعة التي تعمل ثلاث ساعات في ساعة واحدة) ـ إذ من الممكن أنْ يقطع عدّة قرون من حيث الفكر والخصوصيات الاجتماعيّة والرؤية والهدف في ثلاثين سنة بسبب سرعة الحركات الاجتماعيّة[1].

«حتميّة التاريخ والمجتمع» ودور الإنسان في التغيير الاجتماعي

بالإضافة إلى مباحث شريعتي في فلسفة التاريخ التي تكشف عن اعتقاده بحتميّة التاريخ والمجتمع، يمكن استشراف مثل هذا الشيء أيضاً من بحثه في زهار زندان «**السجون الأربعة**».

من وجهة نظره إنّ «**السجون الأربعة**»، أو، العوامل الحتميّة الأربعة التي تحصر الإنسان داخل نفسه، هي:

---

(1) المصدر نفسه، مج 29، ص 652.

- **حتميّة الطبيعة**: فالإنسان مقيّد بالقوانين الحتميّة للظروف المحيطيّة والجغرافيّة.
- **حتميّة التاريخ**: أي أنّ طبيعة حياة الإنسان تختلف باختلاف الفترة التاريخيّة التي ينتمي إليها، ومعنى هذا أنّ الإنسان جسماً وإرادةً محبوس في سجن التاريخ.
- **حتميّة المجتمع**: ويقصد به أنّ الإنسان يكون حبيس مجتمعه بالمقدار الذي يقوم فيه المجتمع، بلا وعي وبدون تدخّل الإنسان، بِبَلْوَرَة شخصيّته، ولا يستطيع الإنسان التلاعب به وتغييره.
- **حتميّة الذات**: السجن الرابع هو الذات، الذات التي تتكوّن من الغرائز الطبيعيّة مضافاً إليها العادات التقليديّة وعوامل الحتميّة التاريخيّة والاجتماعيّة التي تترك تأثيراً مجمّداً على سيكولوجيّة الإنسان[1].

الآن، يتبادر إلى الذهن هذا السؤال: هل تعني فلسفة التاريخ وكذلك السجون الأربعة أو العوامل الحتميّة الأربعة التي تحدّث عنها شريعتي إلغاء إرادة الإنسان في التغيير الاجتماعيّ؟ الجواب عن هذا السؤال هو كلاّ، كما يقول شريعتي نفسه حول الإنسان:

«الإنسان كائنٌ يمتلك إرادته، وقدرته على الإبداع والتشخيص والاختيار والمسؤوليّة، وكذلك الخصوصيّات التي استعرضها للإنسان باعتبارها السمات المميّزة له عن الحيوان ـ الإرادة، العقل، كمال الخلقة والتكوين ـ كلّها تشير إلى اعتقاده بدوْر الإنسان في التغيير»[2].

---

(1) المصدر نفسه، مج 24، ص 295 ـ 296، المصدر نفسه، مج 2، ص 141.

(2) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج ، 24، ص 295، المصدر نفسه، مج 11، ص 20.

نواجه هنا التناقض بين الحتميّة والاختيار في مؤلّفات وكتابات شريعتي الذي يكتب عن صعوبة حلّ هذا التناقض ما يلي:

«نقف هنا على مفترق طريق صعب، فإنْ اعتقدنا بالحتميّة، بمعنى أنّ إرادة الإنسان وليدة ومحكومة بعوامل الطبيعة والتاريخ والمجتمع والعرق أو المشيئة الإلهيّة، نكون قد سلبناه الإرادة المستقلّة، وهذا يعني سقوطه وانحداره، وإلغاء كلّ القِيَم الأصيلة لديه، ورفع كلّ مسؤوليّة عنه. من جهة أخرى، إذا اعتبرْنا أنّ للإنسان إرادة مستقلّة عن المحيط، نكون قد حافظْنا على «قيمة» و«أصالة» الإنسان، ولكن هذا يعني أنّنا قد آمنّا بنوع من الميتافيزيقيا، وتجاهلنا العلم وحتى الوقائع المحسوسة»[1].

يقوم شريعتي بحلّ هذا التناقض بالشكل التالي؛ يتخلّص الإنسان من عوامل الحتميّة بمقدار المعرفة والإدراك اللتين يحصل عليهما، كما يتخلّص بواسطة المعرفة العلميّة (العلوم الطبيعيّة والتكنولوجيا) من حتميّة الطبيعة، وبالتوعية الدينيّة الذاتيّة والعشق من حتميّة الذات، والعلم والمعرفة بقوانين التاريخ والمجتمع من حتميّتهما[2].

لهذا يعتبر التغييرات والتحوّلات الاجتماعيّة نتيجة لحتميّة المجتمع والتاريخ ووعي الإنسان، ويقول بهذا الخصوص:

«أنا أرى حتميّة التاريخ على هذا النحو؛ لا يقوم التاريخ والمجتمع البشريّ على أساس المصادفة والعبث، بل إنّهما حقيقتان، ككل حقائق هذا العالم، تمتلكان، طبْقاً للأصول العلميّة، الحياة والحركة (وبحسب عبارة القرآن: السُنّة والآيات المحكمات)، والإنسان بالقدر الذي

(1) المصدر نفسه، مج 24، ص 283 ـ 284.

(2) المصدر نفسه، ص 296 ـ 297.

يكتشف فيه هذه الأصول عن طريق العلم والتقنيّة (الأيديولوجيا، والتخطيط الاقتصاديّ، والثقافيّ، والاجتماعيّ والسياسيّ)، واختيار قانون مكان قانونٍ آخر، أي الاستخدام المناسب للقوانين العلميّة الموجودة في بطن هاتين الحقيقتين، يستطيع تغيير المسير الطبيعيّ لها كما يشاء، ومن خلال الرؤية العلميّة واستشراف المستقبل، يتلافى الكوارث الطبيعيّة للتاريخ، ويقوم بتوجيهه في المسير الذي يحدّده هو»[1].

نظريّتا ماركس وماكس ويبر الشهيرتان في باب التغييرات الاجتماعيّة: عرض ونقد

نظريّة ماركس

لقد تناول شريعتي في كتبه ومؤلّفاته بالعرض والنقد نظريّة **ماركس** حول التغييرات الاجتماعيّة، ونقدّم في ما يلي خلاصة لما جاء فيها.

فهو يعتقد أنّ نظريّة **ماركس** في باب التغييرات الاجتماعيّة تقوم على مبدأين اثنين هما: العامل التامّ (العلّة التامة) أي العامل الاقتصاديّ، وحتميّة التاريخ[2].

القاعدة الانتاجيّة (الاقتصاد) والتغييرات الاجتماعيّة: استنبط **ماركس**، مفهوم البنية التحتيّة والبنية الفوقيّة للمجتمع، فالبنية التحتية برأيه هي «**علاقات الانتاج**» التي تتشكّل بحسب طبيعة «**وسائل الإنتاج**»، أمّا البنية الفوقيّة فهي تتكوّن من الدّين، والأخلاق،

---

(1) المصدر نفسه، ص 91 ـ 92.

(2) المصدر نفسه، مج 12، ص 184.

والآداب، والفن، وعلم النفس، والآراء والعقائد السياسيّة، والاجتماعيّة والأيديولوجيا، وهي جميعاً وليدة وسائل الإنتاج، ويعتقد أنّ القاعدة الانتاجيّة في كلّ مرحلة تقسّم المجتمع إلى قطبين إنتاجيّين متقابلين ـ المالكين والمُعدمين ـ حيث يتمظهر هذان القطبان الإنتاجيّان، في المراحل المختلفة، بأشكال متفاوتة ـ نظام الرقّ (السيّد والعبد)، النظام المشاعي (المالك والمملوك)، النظام الإقطاعي (الإقطاعي والفلّاح) والنظام الرأسمالي (الرأسمالي والعامل)[1].

لذا، استقرأ ماركس أنّ أيّ تغيير اجتماعيّ وتاريخيّ هو نتيجة للتناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، أي في القاعدة الاقتصاديّة.

حتميّة التاريخ طبقاً لمبدأ التناقض الديالكتيكي: يرى شريعتي في المبدأ الثاني لنظريّة ماركس حتميّة للتاريخ، أنّ ماركس كان يعتقد بحتميّة عبور التاريخ أو المجتمع، لجهة تغيير وسائل الإنتاج، من مراحل المجتمع اللّاطبقي (الشيوعيّة البدائيّة)، ونظام الرقّ، النظام المشاعي، النظام الإقطاعي، النظام البورجوازي، النظام الرأسمالي وأخيراً النظام الاشتراكي[2].

برأي شريعتي، إنّ ماركس قد فسّر حتميّة التاريخ على أساس مبدأ التناقض الديالكتيكي التي تقول بالتغيير المطلق على أساس التناقض فقط. أي على أساس التطوّر الجدليّ الثلاثيّ **الأطروحة «*These*»، والطباق: «*Antithese*» والتركيب «*Synthese*»**. فكلّ

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة مج 12، ص 194، المصدر نفسه، مج 24، ص 75 ـ 76، المصدر نفسه، مج 21، ص 121 ـ 160 ـ 320 ـ 322.
(2) المصدر نفسه، مج 12، ص 203.

أطروحة توجد نقيضها الذي هو الطباق، ومن صراع الاثنين، تحصل ظاهرة جديدة هي التركيب[1].

يعتقد ماركس أنّ التناقض في المجتمع سببه القاعدة الاقتصاديّة (المُلكيّة)، كما أنّه لم يوجد تناقض في **الشيوعيّة البدائيّة «*Comune*»** لجهة أنّ القاعدة الاقتصاديّة كانت عبارة عن الصّيد والقنص، وكانت المُلكيّة عامّة. لكن مع بداية المرحلة الزراعية وظهور المُلكيّة الخاصّة برز التناقض، وهذا التناقض كان القوة المحرّكة للتاريخ، وانتقل التاريخ عن طريق تغيير وسائل الإنتاج من مرحلة إلى مرحلة أخرى، فطوى مراحل الأنظمة العبوديّة والمشاعيّة والإقطاعيّة والرأسماليّة، حتى دخل مرحلة النظام الإشتراكي، ولعدم وجود تناقض في هذه المرحلة تصل ديالكتيكيّة ماركس إلى نهايتها[2].

يطرح شريعتي، في معرض نقده وتقييمه لآراء ماركس، عدّة ملاحظات أهمّها ما يلي:

أ - **نقد نظريّة ماركس المتطرّفة بحصره العامل المحرّك للتاريخ في العامل الاقتصادي**: يؤيّد شريعتي دوْر العامل الاقتصادي باعتباره أحد العوامل الرئيسيّة للتغيير، غير أنّه يرفض نظريّة ماركس القائلة بأنّ العلاقات الانتاجيّة (الاقتصاد) هي العامل الرئيسي وراء التغييرات الاجتماعيّة ويعتقد:

أوّلاً: وجود عوامل مختلفة مؤثّرة في التغييرات الاجتماعيّة، وثانياً: العوامل الحاسمة تتغيّر بحسب تغيّر المراحل التاريخيّة

---

(1) المصدر نفسه، ص 158.

(2) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 31، ص 319 - 320، المصدر نفسه، مج 12، ص 165 - 166.

والمجتمعات، حيث إنّه، على سبيل المثال، في الدول المستعمرة فإنّ العامل الحاسم لكلّ شيء، بما في ذلك وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج، هو الاستعمار[1].

بيد أنّ شريعتي، وفي مكان آخر، يتجاهل انتقاده هذا لماركس، وذلك عندما يكتب:

«إلّا أنّ موضوع حتميّة العامل الاقتصاديّ نجده مطروحاً عند العوام من الماركسيّين، وكذلك على مستوى الحكومات الماركسيّة، وأولئك الذين يهاجمون الماركسيّة بسبب حتميّة العامل الاقتصادي يستندون إلى تصوّر هؤلاء العوام من الماركسيّين وتلك الحكومات»[2].

ب- **نقد مقولة ماركس بتبدّل القاعدة الاقتصاديّة في كلّ مرحلة تاريخيّة**: من وجهة نظر شريعتي فإنّ ماركس خلط عدّة معايير في فلسفته التاريخيّة، فانعكس ذلك ارتباكاً في تصنيفه لمراحل التحوّل الاجتماعيّ، أحدها شكل «المُلكيّة»، والآخر شكل «العلاقات الطبقيّة»، والثالث «وسائل الإنتاج»؛ ففي كلّ مرحلة تاريخيّة، حسب تعبير ماركس، تتغيّر قاعدة المجتمع، في حين أنّ البنية التحتيّة على نوعين لا أكثر: الأوّل، القاعدة الاجتماعيّة (المُلكيّة الاجتماعيّة)، والثاني، القاعدة الطبقيّة (المُلكيّة الحصريّة). لقد تغيّرت القاعدة الاقتصاديّة مرّةً في الماضي من القاعدة الاجتماعيّة (المُلكيّة الاجتماعيّة) في مرحلة **الشيوعيّة البدائية** «***Comune***»، إلى القاعدة الطبقيّة (المُلكيّة الحصريّة) في مراحل العبوديّة، المشاعيّة، الإقطاعيّة، والبورجوازيّة،

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 24، ص 208 ـ 217 ـ 218.

(2) المصدر نفسه، مج 17، ص 217.

وستتغيّر مرّة أيضاً بالثورة المحتومة النهائية في المستقبل، وسيظهر عندها في نمط المُلكيّة الاجتماعيّة[1].

ج ـ **وجود التناقض الديالكتيكي بحدّ ذاته ليس عامل تغيير وتحوّل للمجتمع**: يكتب شريعتي بهذا الشأن: «إنّي وإن كنت مؤمناً بالديالكتيك، لكنّي في الوقت نفسه أعتقد بأنّ وجود التناقض الديالكتيكي في المجتمع لوحده، ليس عاملاً حاسماً في حركة المجتمع وانتقاله الحتميّ من تلك المرحلة إلى المرحلة التالية، والعبور بالضرورة من مرحلة ثوريّة، بل إنّ عامل الحركة هو وعي المجتمع بوجود التناقض الديالكتيكي فيه»[2].

د ـ **وجود تناقض في مقولات ماركس**: يمكن أن نلمس التناقض في مقولات ماركس الواردة في مؤلّفاته وكتبه، يقول شريعتي، فهو يستند من الناحية الفلسفيّة إلى حتميّة التاريخ، ومن الناحية السياسيّة والاجتماعيّة إلى مسؤولية المتنوّرين ودعوة العمال إلى الثورة وهو ـ ماركس ـ بذلك يعترف بالعمل البشريّ، على الرغم من حتميّة التاريخ[3].

هـ ـ **عدم إمكان تعميم نظرية ماركس على المجتمعات الأخرى**: في هذا يكتب شريعتي:

«التحوّلات التي يتحدّث عنها ماركس، هي التحوّلات التاريخيّة

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 16، ص 64 ـ 66 الأعمال الكاملة، 31، ص 323 ـ 324.

(2) المصدر نفسه، مج 18، ص 144 ـ 148.

(3) المصدر نفسه، مج 23، ص 265 ـ 266.

للمجتمع الغربيّ، وليس المجتمع الإنسانيّ ككل. إذ ليس بالضرورة أنْ تكون المجتمعات الإنسانيّة قد مرّت بجميع تلك المراحل»[1].

و ـ **نقده على نظريّة الثورة البروليتارية (الثورة الإشتراكيّة)**: يرى شريعتي أنّ نبوءة ماركس بخصوص الثورة البروليتاريّة لم تتحقّق، بل على العكس، إنّ ما تحقّق إلى الآن هو نقيضها:

«لقد تنبّأ ماركس للتاريخ مصيراً لم يتحقّق بالضبط، فقد قال إنّ ألمانيا هي أوّل من يصل إلى مرحلة الثورة الشيوعيّة ومن ثم انكلترا وبعد ذلك فرنسا فأميركا، وآخر من يصل هذه المرحلة هي روسيا. ولو تأمّلنا قليلاً وقائع التاريخ لوجدْنا أنّ الواقع يشهد بعكس ذلك. ففي ألمانيا التي كان ينبغي أنْ تقع الثورة الشيوعيّة فيها قبل الجميع وصلت إلى سدّة الحكم الفاشيّة بدَلاً من البروليتاريا، وتقوم بمحاربة الحركة البروليتاريّة والاشتراكيّة أكثر من أيّ مكانٍ آخر في العالم، وبدَلاً من ذلك حدثت الثورة الماركسيّة في أوساط القبائل الأفريقيّة وفي المجتمعات البدائية»[2].

ويردّ ـ شريعتي ـ على مسألة عدم تحقّق نبوءة ماركس بما يلي:

«لقد جعل ماركس من العامل الوحيد المتاح لديه معياراً لنبوءته عن تحوّل القضايا الاجتماعيّة والطبقيّة، ونبوءته، طبْقاً لقانون الجدل الديالكتيكي، كانت صحيحة، إلّا أنّه لم يأخذ بالاعتبار العوامل الطارئة على إرادة الإنسان التي تلغي جميع الحسابات العلميّة والمنطقيّة»[3].

ويشير شريعتي، في جوابه عن السؤال: لماذا لم تحدث الثورة

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 18، ص 144 ـ 148.

(2) المصدر نفسه، مج 17، ص 84.

(3) المصدر نفسه، ص 84 ـ 85.

البروليتاريّة في البلدان الصناعيّة، مستشهداً بآراء بعض المفكّرين الاشتراكيين تحت عنوان «صحوة الرأسماليّة». أي أنّ الرأسماليّة اللّاواعية ـ التي تحدّث عنها ماركس ـ استيقظت الآن، فقامت بتوظيف قوانين الحركة والثورة في مسير حفظ النظام الطبقيّ ومنع تحقّق الثورة، عبر منح العامل قدرة شرائيّة كاذبة، وإزالة الفارق الاستهلاكيْ، من أجل الحفاظ على الفارق في الإنتاج والمُلكيّة والفارق الطبقيّ، أعمّت الوعي الطبقيْ للبروليتاريا ومنعتْ من تحقّق ثورتها[1].

يذهب شريعتي إلى أبعد من نظرية المفكّرين الإشتراكيين فيقول:

«ليس العقل الرأسماليّ هو الذي قضى على الثورة وأعمى الوعي الطبقيّ للبروليتاريا، بل إنّه الفقر، أو لِنَقُلْ إنّه استغلال العالم الثالث، الذي أزالَ الفارق بين مستوى الاستهلاك بين هاتين الطبقتين، وقضى على الثورة»[2].

أمّا ردّه على السؤال: لماذا وقعت الثورة البروليتاريّة في مجتمعات زراعيّة مثل الصين؟ فهو كالتالي:

«لو سلّمنا بنظرية ماركس بخصوص الثورة البروليتاريّة فقد كان على المجتمع الصينيّ أنْ يصل إلى مرحلة الثورة البروليتاريّة بعد عدّة قرون أخرى، بدليل أنّ قاعدتها الاقتصاديّة كانت ما دون مرحلة الثورة. إذن، لماذا حدثت الثورة الماركسيّة في هذا المجتمع؟ الجواب هو: عدا القطع الحتميّ للمجتمع لمراحل التاريخ المختلفة، ثمّة عامل آخر وهو العامل الأيديولوجيّ الذي يعمل عكْس حتميّة المجتمع، فالعناصر المكوِّنة للمجتمع هي الإنسان، بدَلاً عن الذرّة والجُزيء، والإنسان

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 18، ص 164 ـ 207.

(2) المصدر نفسه، ص 207.

يستطيع بمقدار ما يمتلك من وعي أنْ يكون عاملاً في التحوّلات الاجتماعيّة والتاريخيّة»[1].

ز ـ لا يمكن تفسير التغييرات الحاصلة طبْقاً لنظريّة ماركس:

الحالات التي يستعرضها شريعتي هنا هي: انتشار القِيَم المعنويّة في الغرب (وحتى في البلدان الشيوعيّة)، انبعاث الروح القوميّة في المجتمع الشيوعيّ العالميّ، العودة من العالم المادّيّ إلى الذات الإنسانيّة في مظاهر الحياة المختلفة، الثورة الشيوعيّة الصينيّة، وظهور الفاشيّة في الدول الرأسماليّة[2].

نظرية ماكس فيبر

النظريّة الشهيرة الأخرى في موضوع التغييرات الاجتماعيّة التي استرعت اهتمام شريعتي هي نظريّة **ماكس فيبر** «***Max Weber***».

وهو يعتبر أنّ ما جاء في هذه النظريّة يقع في النقطة المقابلة لآراء **ماركس** ويكتب:

«على العكْس من ماركس بالضبط، يعتقد ماكس فيبر عالم الاجتماع الألمانيّ الكبير، أنّ القاعدة الاجتماعيّة للمجتمع الإنسانيّ تتمثّل في أسلوب التفكير والرؤية الشموليّة ووعْي ذلك المجتمع. إذن، ماكس فيبر يعتقد أنّ الفكر هو العامل الرئيسيّ وراء التحوّل الاجتماعيّ، فإذا تغيّر أسلوب التفكير، تغيّر النظام الاجتماعيّ برمّته»[3].

---

(1) المصدر نفسه، مج 11، ص 241 ـ 242.

(2) المصدر نفسه، مج 4، ص 79 ـ 80، المصدر نفسه، مج 12، ص 51.

(3) المصدر نفسه، مج 16، ص 123 ـ 124، المصدر نفسه، مج 21، ص 99.

وللبرهنة على أطروحته، قسّم **ماكس فيبر** البلدان الغربيّة ـ بدءاً من أوروبا ووصولاً إلى أميركا ـ إلى ثلاث فئات:

- **الفئة الأولى،** وغالبيّتها الساحقة من الكاثوليك، مثل أسبانيا وإيطاليا.
- **الفئة الثانية،** ويشكّل البروتستانت الأكثريّة فيها مثل أميركا وألمانيا.
- **الفئة الثالثة،** وهي خليط من البروتستانت والكاثوليك، مثل فرنسا وانكلترا.

ويُستنتج من هذا التقسيم أنّ ثمّة علاقة سببيّة بين الثقافة المعنويّة والقاعدة الاقتصاديّة للمجتمع، كما هو الحال مع جميع البلدان التي تعتنق شعوبها المذهب البروتستانتي، فقد قطعت أشواطاً بعيدة في التطوّر الصناعيّ والاقتصاديّ (مثل ألمانيا وأميركا)، في حين أنّ البلدان التي تؤمن شعوبها بالمذهب الكاثوليكيّ بشكل كامل (مثل أسبانيا وإيطاليا) هي أقلّ تقدّماً من الناحية الاقتصاديّة والصناعيّة من جميع البلدان الغربيّة، بينما البلدان التي تتساوى فيها كفّتا المذهبين تبدو متأرجحة بين ذينك القطبين الكاثوليكيّ المتأخّر والبروتستانتيّ المتقدّم (مثل فرنسا وإنكلترا)[1].

وقد بيّن **ماكس فيبر** سبب ذلك كما يلي: إنّ المذهب الكاثوليكيّ مذهب ينشد الآخرة ويحتقر الدنيا، وبالنتيجة، لا تتلاءم رؤيته الشموليّة مع رؤية النظام الرأسماليّ والصناعيّ القائمة على المنفعة المادّية والنظرة الدُنيويّة، ومحوريّة الإنتاج، وفلسفة اللّذة. في حين أنّ البروتستانتيّة تؤمن بأهميّة اللّذة والتمتّع بمواهب الحياة

---

(1) المصدر نفسه، مج 16، ص 123 ـ 124.

المادّية، والسعْي من أجل امتلاك القوة، ورؤيتها هذه تنسجم والتطوّر المادّي والحضاريّ، وهو ما يفسّر تقدّم أتباع المذهب البروتستانتيّ، وفي هذا إشارة إلى أنّنا إذا غيّرنا نظرة المجتمع للعالم، وبدّلنا طريقة تفكيره، نكون قد غيّرنا القاعدة الاجتماعيّة، ونلاحظ أنّ هذا هو على النقيض ممّا يراه ماركس تماماً[1].

إذا أردْنا نقد آراء ونظريّات **ماكس فيبر** في موضوع التغييرات الاجتماعيّة ـ من وجهة نظر شريعتي ـ سنقول: على الرغم من أولويّة العامل الثقافيّ عنده مقارنةً بالعامل الاقتصاديّ، إلّا أنّه، مع ذلك، لم يعتبر العامل الثقافيّ والفكر العامل الوحيد في التغييرات الاجتماعيّة. حيث يقول في هذا الخصوص:

«يبيِّن تاريخ وحياة الغرب أنّ تغيّر فكر الإنسان يؤدّي أحياناً إلى تغيّر حياته، وأحياناً يؤدّي تغيّر العوامل الاجتماعيّة إلى تغيّر الحياة وبالتالي، تفكير الإنسان»[2].

العلاقة المتقابلة بين البنية التحتيّة الاقتصاديّة والبنية الفوقيّة العقديّة (ماركس ـ فيبر)

يعلّق شريعتي على نَظَرِيَّتَيْ **ماركس** و**ماكس فيبر** حول التغييرات الاجتماعيّة بالقول:

«كلتاهما صحيحتان، لأنّه ثمّة علاقة سببيّة متبادلة تحكم أيّ ظاهرتين، أو قطبين، أحدهما الفكر والآخر البيئة (حيث يُعتبر نظام الإنتاج وشكل الإنتاج كلاهما جزءاً من البيئة)، وبين الإنسان والبيئة الاجتماعيّة أو المادّية، وبين الذهنيّة والموضوعيّة، هناك علاقة متبادلة

(1) المصدر نفسه، ص 125.

(2) المصدر نفسه، مج 31، ص 99.

(العلّة والمعلول)، وهذه هي إحدى خصوصيّات الإنسان، بمعنى؛ كما أنّ الماركسيّة تعتقد بأنّنا لو غيّرنا القاعدة الاجتماعيّة، فإنّ أسلوب تفكير المجتمع سوف يتغيّر، وكما يقول ماكس ويبر: إنّنا لو غيّرنا أسلوب تفكير المجتمع، فإنّ أساليب الإنتاج في ذلك المجتمع سوف تتغيّر، وهذا يعني أنّ كليهما قد فهم نصف الواقع الاجتماعيّ، إلّا أنّه يعبِّر عن النصف الآخر بشكل خاطئ. أي ليس الطريق الوحيد والفريد هو تغيير النظام الاقتصاديّ لكي يتمّ من بعد ذلك تغيير أساليب التفكير أو بالعكس. من هنا، فإنّ الخطأ الذي يرتكبانه هو ظنّهم أنّ العلاقة بين العلّة والمعلول في المجتمع كمثيلتها في علم الفيزياء أحاديّة الاتّجاه، في حين أنّ الموضوعيّة والذهنيّة والإنسان والمحيط، وحتميّة التاريخ والخيار الإنساني، والفكر والمادّة، والبنية التحتيّة الاقتصاديّة والبنية الفوقيّة الاقتصاديّة، تؤثّر وتتأثّر إحداهما بالأخرى بشكل متبادل، ويسود بينهما جَرَيان سببيّ ثنائيّ الاتّجاه متذبذب. ولهذا لا يمكن الأخذ بنظريّة ماركس ولا نظريّة ماكس فيبر كلاً على انفراد أو بصورة مستقلّة، بل دمجهما معاً في نظرية واحدة نطلق عليها نظرية (ماركس ـ فيبر)»[1].

النهضة والمؤسّسة

النهضة: طبيعتها وخصوصيّاتها

يُعرِّف شريعتي النهضة بأنّها الثورة والحركة، ويقول:

«النهضة عبارة عن الروح والحركة السائرة باتّجاه هدف ما، ويُوَظَّفْ كلّ شيء؛ أتباع النهضة، وجميع القضايا والأحكام والأعمال والشعائر وحتى المراسيم المتداولة بين أتباعها، تُوَظَّفْ كلّها من أجل

---

(1) المصدر نفسه، مج 16، ص 125 ـ 126، المصدر نفسه، مج 26، ص 467.

الوصول إلى ذلك الهدف، فالجميع وكلّ شيء هم وسائل لتحقيق ذلك الهدف الذي من أجله وُجِدت هذه النهضة»[1].

ويذكر شريعتي للنهضة الخصائص التالية:

- تحدث النهضة، سواء أكانت دينيّة أم وطنيّة أو طبقيّة أو... من أجل تلبية متطلّبات مرحلة زمنيّة أو طبقة أو شعب.
- تحمل النهضة أفكاراً تنتقد الوضع القائم وتدعو إلى تغييره.
- هدف النهضة واضحٌ ومحدّد.
- في أيّة نهضة، يصبح كلّ شيء وسيلة ومقدّمة لتحقيق غايات وأهداف تلك النهضة.
- تدفع النهضة السائرين في خطّها إلى التحرّك من أجل تحقيق غاياتها وشعاراتها.
- الكفاح والمواجهة أمران لا بدّ منهما لأيّ نهضة وذلك لوجود عوائق تعترض طريقها دائماً[2].

مراحل النهضة

يعتقد شريعتي أنّ لكلّ نهضة مرحلتين:

1 ـ مرحلة إعداد الفرد.

2 ـ مرحلة الكفاح الاجتماعيّ.

وتتخلّل هاتين المرحلتين مرحلة أخرى أطلق عليها اسم مرحلة الهجرة.

---

(1) المصدر نفسه، مج 9، ص30.

(2) المصدر نفسه، ص 30 ـ 32.

وقد استلهمَ هذه المراحل الثلاث، كما يقول، من القرآن الكريم ـ آمنوا ـ هاجروا ـ جاهدوا ـ . أي ينبغي أوّلاً، الإيمان بالأيديولوجيا، والوصول إلى مستوى من الوعي العقدي والشعور بالمسؤولية، وبمجرّد حصول هذا الوعي والشعور، يجب المبادرة إلى الهجرة، ومن ثمّ التكليف والجهاد، لماذا؟ ماذا يعني الإيمان؟ الإيمان يعني الأفكار الجديدة المناهضة للظروف المحيطة، وإذا لم يقترن بالهجرة إلى مكان آخر، فهذا يعني أنّ تلك الشخصيّة والأقليّة الحديثة المؤمنة سوف تظلّ في ذلك المحيط، وهنا نحن بصدد حالتين لا ثالثة لهما:

الأولى: الاستسلام للظروف المحيطة، والثانية: التضحية بالإيمان، أو الشعور بالذلّة والعزلة، أي التضحية بالنفس، وقد تكرّر هذا المصير دائماً في التاريخ. ولكن إلى أين تتمّ هذه الهجرة؟ يجب القول: إنّها تتمّ إلى بيئة متحرّرة من نفوذ التسلّط والاستبداد، هناك تستطيع المحافظة على سلامتها، والاستفادة من الظروف المواتية للنضال، وهناك يصبح الشروع بالجهاد والكفاح واجباً[1].

النهضة والثقافة

كما تقدّم، لقد عرّف شريعتي النهضة بأنّها الثورة والحركة، وهنا يُطرح سؤال وهو: هل يتزامن حدوث النهضة مع الثورة الثقافيّة؟ وعن هذا السؤال يجيب:

«النهضة عبارة عن حركة وفوْرة فتيّة تعمّ مستوىً أو زاوية من زوايا المجتمع، لكن هذا لا يعني وقوع حركة ثقافيّة، ذلك أنّ وقوع الحركة الثقافيّة يُنتِج روحاً عامّة وأدبيّات عامّة في المجتمع، أي أنّ النهضة

---

(1) المصدر نفسه، مج 11، ص 51 ـ 52.

الثقافيّة أو الدينيّة تنطلق في البداية على أثر عوامل داخليّة، واقتصاديّة، واجتماعيّة و...، ثمّ تتوسّع وتنجح لتتسلّم مقاليد الأمور وتعمّ المجتمع من الناحية الظاهريّة، حتى أنّها تستقطب عقائد المجتمع إليها. لكنّها لا تؤسّس لحركة ثقافيّة إلّا حينما ينضج هذا الفكر الجديد في الروح، ولأجل إنضاج هذه العقيدة في ضمير المجتمع باتّجاه تكوين حركة ثقافيّة، تحتاج النهضة إلى وقت طويل»[1].

مسار تحوّل النهضة إلى مؤسّسة

لقد وضع شريعتي في مقابل مصطلح النهضة، كلمة «المؤسّسة»، ويبيّن معناها على النحو التالي:

«لقد تُرجمت كلمة «**Institution**» إلى «المؤسّسة»، وهذان الحرفان «**ST**» في اللّغة اللّاتينية هما جزء من جذر الكلمة وأصليّان فيها [وفي التعابير الأوروبيّة مثل [ستار] وغيرها حيث أنّ الوجه المشترك لجميع هذه الكلمات هي دلالتها على حالة الثبوت والسكون]. وعليه فإنّ كلمة «**Institution**»a التي يكون هذان الحرفان «**ST**» جزءاً منها، وتدلّ بشكل تلقائيّ على حالة الثبات والتوقّف، تدلّ على تلك الركائز في المجتمع التي لا تقبل التغيير، والتي تبقى في مرحلة من المراحل راسخة وثابتة، مثل الدين، والزواج، والحكومة و... الخ، وهذه تمثّل مؤسّسات رئيسيّة وثابتة، لا تتغيّر إلّا عندما يتغيّر المجتمع وينتقل من مرحلة إلى مرحلة أخرى»[2].

هنا يتبادر السؤال التالي؛ لماذا وكيف تتحوّل النهضة إلى مؤسّسة اجتماعيّة، أو على حدّ تعبير شريعتي، لماذا وكيف تتحوّل الحركة إلى سكون؟ يجيب شريعتي عن هذا السؤال بقوله:

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 33 ـ 34.

(2) المصدر نفسه، مج 12، ص 60.

يتضمّن علم الاجتماع مبدأ تحوّل النهضة أو الحركة «*Movement*» إلى النظام أو المؤسّسة «*Institution*»، حين تصل النهضة إلى الهدف الذي كانت تصبو إليه، أو تبلغ ذروة قوّتها من دون أنْ تصل إلى ذلك الهدف، تنتفي حاجتها إلى المواجهة والنضال، ولا يبقى عائق آخر يقف أمام تقدّمها، وعليه تتغيّر حالتها، وتصيبها حالة من الركود، فتتوقّف عن الحركة. فهي كانت تتّخذ شكلاً ثوريّاً لأنّها كانت تريد في البداية تجريد العدوّ من السلاح وتغيير النظام، لكنّها عندما تصبح قويّة وتسيطر على الوضع، تتحوّل إلى مرحلة الحفاظ على النفس، لذا تتّخذ حالة «المعارضة للثورة»، وتتبنّى موقفاً محافظاً، وتصف الثورات التالية بالتمرّد والخيانة والعداء للثورة[1].

ويعتقد شريعتي أنّ تحوّل النهضة إلى مؤسّسة اجتماعيّة هو الخطر الذي يتهدّدها ويقول:

«لو بحثْنا هذه المسألة من زاوية علم الاجتماع لوجدْنا أنّ تلك الحقيقة التي كانت في البداية نهضة وحركة تبدّلت الآن، وهي في أوْج قوّتها، إلى مؤسّسة، وأصبحت ركيزة اجتماعيّة راسخة تظلّل على المجتمع، وقوة حكوميّة منظّمة بلغت غاية القوة في الظاهر، لكنّ روحها ابتُليت بالتوقّف والركود»[2].

سبُل الحؤول دون تحوّل النهضة إلى مؤسّسة

يقدّم شريعتي ثلاثة مقترحات لمنع تحوّل النهضة إلى مؤسّسة:

1 ـ **الاجتهاد**: أحد مبادئ الثورة المستمرّة، الذي يبيّن إمكانيّة

(1) الأعمال الكاملة، مج 9، ص 30 ـ 32.

(2) المصدر نفسه، ص32.

قيادة المجتمع الذي أُجْبِرَ على اتّخاذ موقف دفاعيّ وساكن بصورة إراديّة، ووضْعه على مسيرة الثورة المتواصلة، والحؤول دون الزوال التدريجيّ للنهضة. إنّ الاجتهاد، من الناحية الأيديولوجيّة، يقوم بعمليّة تحديث للفكر، وهو ثورة فكريّة على طول الزمن لا تتوقَّف أبداً.

والنقطة الأهمّ هي أنّ مبدأ الاجتهاد في القضايا العقديّة ليس معناه تغيير الحقائق، بل تغيير زاوية النظر إلى العقائد. وهذا يعني فهماً أفضل وتصوّراً أكمل، وفتح باب جديد في العلم، والغوص إلى أعماق جديدة يومياً، وبهذا المعنى، يكون الاجتهاد ثورة فكريّة أيديولوجيّة دائمة.

2 ـ **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**: إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الشعور بالمسؤوليّة لدى طبقات المجتمع كافّة ـ عامّة الشعب، النُخَب، المتنوِّرون و... ـ ، لكيلا يأخذ المجتمع طريقه إلى الزوال والاندثار، وهو وسيلة لتجديد حياته باستمرار من خلال عمليّة الهدم والبناء التي تمثّلها عمليّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ـ **الهجرة**: الاجتهاد هو في المسألة الأيديولوجيّة، بينما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشمل الروابط الاجتماعيّة، أمّا «الهجرة» فترتبط بالمصير القوميّ والوطنيّ، أو الطبقيّ، وبشكل جماعيّ أو فرديّ، والتي تتحقّق على صورتين، الأولى الهجرة المعنويّة والأنفسيّة، والأخرى الهجرة الخارجيّة والآفاقيّة (الاقتصاديّة، والفكريّة، والسياسيّة والعلميّة) التي تؤدّي إلى التحرّك المستمرّ وكسر الأغلال التي تخلق السكون والتوقف[1].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 17، ص 65 ـ 67، المصدر نفسه، مج 11، ص 55.

الثورة

الثورة؛ واحدة من الظواهر الاجتماعيّة المهمّة التي ـ على حدّ قول **غي روشير** *«Guy Rocher»* ـ تُعتبر لحظة نادرة في تاريخ المجتمعات البشريّة. ولقد وضع شريعتي مسألة شرح وتبيين هذه الظاهرة في مقدّمة مشروعه وذلك من خلال وعيه لأهميّتها.

مفهوم الثورة

يقول شريعتي، ومن منظار علم الاجتماع، : «يُطلَق على التغييرات التي تمسّ البنية التحتيّة[1] للمجتمع «**الثورة «Revolution»**»، والفرق بين مفهوم الثورة ومفهوم الإصلاح هو: أنّ المصطلح العلمي للثورة عبارة عن التغيير في البُنْيَة التحتيّة للمجتمع، في حين أنّ المصطلح العلمي للإصلاح «**Evolution** أو **Reform**» هو التغيير في الأنظمة أو في أعمدة البناء العُلويّ»[2][3].

بالإضافة إلى المفهوم السوسيولوجيّ، عرض شريعتي المفهوم السياسيّ للثورة بقوله:

«الثورة في المفهوم السياسي، هو تغيير المؤسّسة السياسيّة والقوة ونظام الرموز للحكومة، وهذا دوْر يضطلع به أغلبيّة أفراد الشعب. الثورة هي تجسيد لإرادة المجتمع ـ الذي يملك حقّ السيادة وتقرير

---

(1) البنية الاجتماعية *(structure sociale)* هي القواعد الأساسيّة الثابتة للمجتمع، التي تلعب دور السبب. (الأعمال الكاملة، مج 31، ص 317 ـ 318).

(2) البنية الفوقيّة هي الظواهر الفرعيّة أو المؤسّسات المتغيّرة في المجتمع التي تكون نتيجة للبنى التحتية. (الأعمال الكاملة، مج 31، ص 318).

(3) المصدر نفسه، مج 16، ص 119.

المصير ـ تقوم بتنحية ـ الفرد أو الجماعة ـ التي تمثّل إرادة الأقليّة، وتعمل ضدّ مصالح الشعب ـ باستخدام القوة والضغط ليستلم المجتمع زمام الأمور بنفسه»[1].

كما يميّز شريعتي بين مفهوم الثورة والانقلاب والتسلّط فيقول:

«الثورة، مثل الانقلاب أو الفتح والاحتلال تحدث عن طريق الضغط وغلبة عامل خارجيّ، ولكنّها ليست إعمالاً للباطل، بل إعمال للحقّ، إعمال للقوة من جانب أصحاب الحقّ ـ الشعب ـ ضد الغاصب الذي لا يملك هذا الحقّ»[2].

الملاحظة الأخرى التي لا بدّ من التذكير بها هي، أنّ شريعتي لم يستخدم مفهوم الثورة بمعنى تغيير نظام الحكم فقط، بل يرى أنّ الثورة يمكن أنْ تقع في المجالات الفكريّة والثقافيّة والدينيّة والاجتماعيّة و..[3]..

حدوث الثورة: الظروف والشروط

وبرأي شريعتي أنّ وقوع الثورة يعتمد على توفّر العوامل الثلاثة التالية:

1 ـ **الظروف**: وهي مجموعة من العوامل تتألّف من: العِرق، المجتمع، الحالة النفسيّة، أوضاع الأمّة، وشدّة تأثّرها، والثقافة والأدبيّات والرؤية التي تتبنّاها الثورة.

2 ـ **الشروط**: وتشمل؛ المتنوّرين، الموقظين، الكتّاب، حَمَلة الفكر، أو من لهمْ تأثير في بعث الأفكار والعناصر غير

---

(1) المصدر نفسه، ص 571.

(2) المصدر نفسه، ص 571.

(3) المصدر نفسه، مج 31، ص 245.

البشريّة من قَبيل الأحداث السياسيّة والعسكريّة، أو شخصيّة القائد الذي يحكم المجتمع والعوامل الخارجيّة.

3 ـ **العامل المركّب**: بشكل عامّ، العامل المركّب عبارة عن تناقض متفجّر ومتأزّم في صميم المجتمع؛ لذا، فمن أراد تقصّي العامل، عليه أنْ يكتشف هذا التناقض، فإذا كان العامل اقتصاديّاً، حمل معه عاملاً دينيّاً كذلك، والعكس بالعكس، وما علينا إلّا أنْ نُحدّد درجتها فقط[1].

هذه العوامل الثلاثة ترتبط معاً برابطة سببيّة متبادلة دائماً، وإذا ظهرت في مجتمع ما تقوّي احتمال وقوع الثورة فيه. لكن بما أنّ العناصر المكوّنة للمجتمع والتاريخ هي من صنع البشر، فلا يمكن التحدّث، وبشكل قاطع، عن قانون عامّ، إذ من الممكن أنْ تحول عوامل طارئة دون وقوع الثورة في المجتمع[2].

شخصيّات الثورة

حدّد شريعتي ثلاث شخصيّات تعمل على قيادة الثورة في المجتمع:

1 ـ مُؤدلِج الثورة، أو مُنظّر المدرسة الفكريّة وواضع أيديولوجيا الثورة.

2 ـ قائد الثورة أو البطل.

3 ـ رئيس الحكومة الثوريّة أو السياسيّ الذي يُنتخب كرئيس بعد انتصار الثورة، ومن الممكن أنّ يكون هذا الشخص هو قائد

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 242 ـ 243.

(2) المصدر نفسه، ص 244 ـ 245.

الثورة أو أيّ شخص آخر[1].

ومن بين هذه الوجوه الثلاثة، ركّز على دوْر قائد الثورة أو البطلّ فكتب يقول:

«بطل الثورة، شخصيّة تتوسّط شخصيّتَي مُؤدلِج الثورة والسياسيّ، شخصيّة تُعتبر الوجه الأول في المجتمع، استناداً إلى الأيديولوجيا الثورية، فهو يقوم بالتخطيط للثورة، وتحديد استراتيجيّتها وأسلوب الكفاح، واستنفار القوات، وتشكيل الجبهات، وطرح الشعارات العمليّة. وهو يتولّى مهمّة التقييم الدقيق لقوى الثورة، مجالات العمل، والإمكانات والظروف والأجنحة السياسيّة الموجودة على الساحة، ويقوم بإنقاذ الثورة من المؤامرات والأخطار المُحدِقة بها، ويقودها إلى النصر من خلال ما يتمتّع به من عبقريّة عمليّة وقابليّة فائقة على القيادة»[2].

آثار الثورة

يُبيِّن شريعتي بصورة عامّة آثار الثورة على النحو التالي:

- **إزالة التناقض**: الثورة عبارة عن انفجار لتناقض لم يكنْ بإمكانه الاستمرار، بمعنى، عند سقوط المجتمع أو التاريخ أو الدين أو المدرسة الفكريّة في دوّامة، ويُواجه عائقاً كبيراً، فإنّ الثورة تزيل هذا العائق وتحلّ هذا التناقض، لتضع المجتمع على الطريق السويّ.
- **تغيير مسار المجتمع**: إنّ مسار المجتمع بعد الثورة هو غيره قبلها.

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 26، ص 571.

(2) المصدر نفسه، ص 573 ـ 574.

- **تغيير سرعة المجتمع**: يكتسب المجتمع سرعة جديدة بسبب الثورة لم تكنْ موجودة قبل وقوعها.
- **خلق حالة البناء والإنتاج**: عادةً ما يتمّ خلق آثار رائعة وجديدة بعد الثورة لم يسبق لها مثيل في الماضي، ويتمّ استنفار جميع الطاقات الكامنة، بما فيها تلك التي كانت مغمورة قبل الثورة[1].

الانحدار التدريجيّ للثورة

وفي الإطار عينه، يرى شريعتي أنّ العوامل التالية تدفع بالثورة نحو الانحدار:

1 - **البُعد الأحاديّ للثورة**: الثورة في مفهومها السياسيّ هي انتفاضة أكثريّة الشعب (الطبقة المحكومة) ضدّ الأقليّة (الطبقة الحاكمة). والطبقة الحاكمة أو ثالوث الاستبداد، والاستغلال والاستحمار تُعَدّ من كوارث المجتمع البشريّ، وعلى كلّ ثورة، إذا ما أرادت البقاء والاستمرار، أن تقوم بتحطيم هذا المثلّث. في حين يشير الواقع التاريخيّ إلى أنّ جميع الثورات التي قامت، تصدّت لأحد أضلاع هذا المثلّث فقط، كما حدث مع الماركسيّين في نضالهم ضدّ ما بعد الاستغلال من أجل تحرير القوة العاملة من تسلّط المُلكيّة الخاصّة ونفوذ الرأسماليّين، وكما ناضل الليبراليّون، والديمقراطيّون، وثوار فرنسا وثوار **المشروطة** «الحركة الدستوريّة» في إيران، من أجل الحريّة ورفض الاستبداد، وكذلك الثورات التي قامت من أجل التحرّر من قبضة الاستحمار والجهل.

كذلك يعتقد أنّ أحد أضلاع المثلّث المذكور - الاستبداد

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 245 - 246.

والاستغلال والاستحمار ـ يشكّل عاملاً أساسيّاً في كلّ نظام من الأنظمة ينبغي الاهتمام به بصورة أكبر، مع ذلك، فإنّ الكفاح يجب أنْ يتمّ على الأضلاع الثلاثة معاً، لأنّ هذا الثالوث يمثّل ثلاثة فروع لشركة واحدة، إذا أغلقنا أحدها، فإنّ بابَي الفرعين الآخرين مفتوحان. لذا، إنْ لم يتمّ الانتصار على الجبهات الثلاث معاً، فإنّ ذلك سوف يؤدّي بالثورة إلى الانحراف[1].

2 ـ **الثورة غير المسبوقة بثورة ثقافيّة**: يكتب شريعتي عن ضرورة الثورة الثقافيّة قبل وقوع الثورة نفسها فيقول:

«الثورة التي تفتقر إلى ثقافة ثوريّة قويّة وغنيّة، ليست إلّا فقاعة صابون خاوية، تتكوّن فجأةً، ثمّ تنفجر بنفخة واحدة. وإذا ما وقعت الثورة دونما رصيد ثقافيّ ثوريّ، فإنّها ستنتهي إلى الانحراف والهزيمة[2]. وعاقبة فرض الثورة على المجتمع الذي لم يبلغ مستوى الوعْي المطلوب، ولا يمتلك ثقافة ثوريّة، هي مجموعة من الشعارات التقدميّة المخيّبة للآمال[3].

في هذا المجال، هو لا يعتقد بأنّ الثقافة الثوريّة تقتصر على مرحلة ما قبل الثورة فحسب، بل يرى أيضاً أنّه، ولأجل بناء مجتمع ثوريّ، يجب الاستمرار في بناء الثقافة الثوريّة، وهذا يتطلّب فترة زمنيّة طويلة لأنّه بالإمكان خلق النظام الثوريّ، أمّا الإنسان الثوري والمجتمع الثوريّ والثقافة الثوريّة، فلا، لأنّ هذا الأمر يحتاج إلى عدّة أجيال متعاقبة، ولإيجاد النظام الثوريّ يكفي القيام بثورة واستلام السلطة، أمّا صنع الإنسان الثوريّ والرؤية والثقافة الثوريّة

(1) للاستزادة أنظر: الأعمال الكاملة، مج 28، ص 413 ـ 418.

(2) المصدر نفسه، مج 4، ص 259.

(3) المصدر نفسه، ص 95.

فأنّه يستلزم فترة ربّما تستغرق سنوات طويلة. لذلك، فهو يعتقد أنّه إذا لم يتمّ بناء ثقافة ثوريّة، والعمل على مكافحة آثار العصور الماضية والرجعيّة ـ التي توجد بعد كلّ ثورة وفي كلّ مجتمع ـ فإنّ انحراف الثورة هو أمر حتميّ[1].

3 ـ **العناصر المناوئة للثورة وأعداء الداخل**: تتعرّض الثورة بعد انتصارها إلى خطر المناوئين وأعداء الداخل. ويعتقد جميع الثوار المعاصرين، على عكس الماضين منهم الذين يسمّون استلام نظام ثوريّ للحكم وسقوط نظام رجعيّ انتصاراً للثورة، بأنّ خطر العناصر المناوئة للثورة والأعداء يستمرّ حتى بعد سنوات من استتبابها و.... وأنّ الجميع يتحيّن الفرص لكي ينقضّ بغتةً عليها مستغّلاً الهدوء الذي يُخيّم بعد انتصارها، ليقوم بالانقضاض على النظام وتفجيره من الداخل، وتُتاح هذه الفرصة للأعداء الداخليّين بعد الجيل الأول للثورة، بالأخصّ بعد وفاة أول قائد له، وحصول فراغ سياسيّ. فبعد وفاة المؤسّس، وهو شخصيّة كاريزماتيّة، ينشب نزاع وجدل حزبيّ وطبقيّ، وتنشط الفئات السياسيّة، وتتحرّك الأجنحة العاملة على الساحة لتشكيل تحالفات انتخابيّة لاختيار خليفة للقائد الأول للثورة بشكل ديمقراطيّ، ممّا يؤدّي إلى تفتيت قوة الأمّة، والقضاء على وحدة الجبهة الثوريّة، كما يؤدّي بالثوريّين إلى الاحتراب الداخليّ، وتنشيط التحرّكات الدبلوماسيّة، الأمر الذي يدفع بالبعض إلى أنْ يميل إلى القوى الأجنبيّة (خارج الثورة أو البلاد)[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 15، ص 42 ـ 43.

(2) المصدر نفسه، ص 322 ـ 323.

4 ـ **هزيمة القِيَم الجديدة وإحياء القِيَم القديمة**: الثورة الحقيقيّة هي ثورة القِيَم، وإذا ما انتصرت الثورة وتعرّضت القِيَم الجديدة إلى الاندثار، تُبعَث القِيَم القديمة والجاهليّة من جديد، وتحرِف الثورة عن مسيرتها الواقعيّة، وتجرّها إلى الهاوية والسقوط[1].

وَرَثة الثورة

لا يعترف شريعتي بالمَثَل الأوروبيّ الذي يقول: «الثورة تأكل أبناءها»، باعتباره قانوناً حتميّاً؛ ولكن مع هذا فهو يعتقد بأنّ ما شهده التاريخ إلى الآن كان انعكاساً لهذا المثل، وهو يعطي نماذج عن هذا الأمر كالتالي:

1 ـ **المناوئون للثورة**: إنّه يعتبر المناوئين للثورة أو تلك الطبقة الحاكمة بأوجهها الثلاثة الاستبداد، والاستغلال والاستحمار، هم ورثة الثورة، ويكتب عن ذلك بقوله:

«هذه العناصر أو الأبعاد الثلاثة، التي هي في الحقيقة طبقة واحدة، تندثر ـ في الظاهر ـ بعد انتصار الثورة واستلامها للحكم، إلّا أنّها تلبس لبوس النفاق، وتتوارى في صفوف المجاهدين والمؤمنين، وتصبح منذ ذلك الوقت وبالتدريج وارثة الثورة»[2].

2 ـ **التكنوقراط والبيروقراط**: في العهد الجديد الذي يشهد ازدهار الصناعة، تستحوِذ الطبقة النامية في المجتمع والمؤلّفة من جماعات التكنوقراط والبيروقراط على جميع الوظائف

---

(1) المصدر نفسه، ص 322 ـ 323.

(2) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 6، ص 193، المصدر نفسه، مج 26، ص 246.

الحكوميّة بعد الثورة لجهة الحاجة إلى التقنيّين والمدراء والبيروقراطيين في قطاعات النظام الصناعيّ والإداريّ، وتصبح هذه الفئات هي الوارثة للثورة.

وهنا، ينظر شريعتي بارتياب إلى هاتين الطبقتين بوصفهما وارثتين للثورة، ويعتقد أنّ التجربة التاريخيّة أثبتت أنّهما تقومان بحرفها عن مسارها الصحيح بسبب الروح المحافظة التي تتحلّيان بها، بل وحتى أنّهما تدفعانها صوب الفاشيّة[1].

التنمية والتنمية الثقافيّة

يوضّح شريعتي مصطلح التقدّم ـ المرادف للتنمية ـ بالشكل التالي:

«التقدّم هو تحديد هدف افتراضيّ (بتعبير أدّق نقطة مثاليّة)، والسعْي من أجل سَوْق الفرد والمجتمع باتّجاه ذلك الهدف المستقبلي الذي تمّ تحديده مسبقاً ـ ولهذا، فإنّ التقدّم يرتكز على نظرة تشاؤميّة تجاه الراهن، ورؤية إيمان وانبهار نحو المستقبل المنشود»[2].

لكن ما هذه النقطة المثاليّة أو الهدف الافتراضيّ في التنمية؟

كما نعلم، يعتبر العديد من علماء التنمية أنّ الهدف المفترض هو التنمية الصناعيّة والاقتصاديّة والعلميّة للغرب، وهم استخدموا هذا المعيار عندما قاموا بتقسيم المجتمعات إلى مجموعتين، الأولى: المجتمعات المتقدّمة والثانية: المجتمعات النامية، أو إلى ثلاث

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 18، ص 324 ـ 326.

(2) المصدر نفسه، مج 12، ص 220 ـ 222.

مجموعات هي: متقدّمة، نامية، متخلّفة. ويعتقد هؤلاء بأنّ على البلدان النامية والمتخلّفة بلوغ الحضارة الغربيّة المعاصرة.

من جهته، قام شريعتي أيضاً بتقسيم المجتمعات إلى ثلاثة أقسام، مستخدماً التنمية الصناعية في الغرب معياراً لهذا التقسيم الذي جاء كالتالي:

«البلدان الغربية الصناعية المتقدّمة، البلدان النامية (أي البلدان ذات القالب الكلاسيكي، والتي هي في حالة نموّ باتّجاه الحضارة الأوروبيّة المعاصرة)، والبلدان «ما تحت النامية» أي المتخلّفة»[1].

ولقد كان يُثني، أحياناً، على التقدّم والتنمية في الغرب، ويُعيب على المتعصّبين في عصره الذين كانوا يرفضون بشكل مطلق كلّ ما حملته المدنيّة الغربيّة، ولم يكونوا مدركين لضرورة التحرّك والتحوّل في تلك الفترة، وكان يؤكّد على ضرورة اقتباس الصناعة والتكنولوجيا الغربيّة[2]، وأحياناً يرفض ذلك أيضاً فنراه يكتب بعبارات تزخر بالمشاعر الجيّاشة:

«إنّ التاريخ لَيشهد ـ والجغرافيا كذلك ـ بأنّ ضياع الحقيقة والعدالة والحقّ كان دائماً تحت شعار «التطوّر»، وكانت هذه الجماهير الجائعة والمستَلَبة والأسيرة هي الضحيّة، وكم من القِيَم الإنسانيّة التي سُحقت ومُسخت ومُحِيَتْ تحت عجلة التطوّر القاسية، والتي انطلقت بجنون لتدوس كلّ ما تراه في طريقها»[3].

ربّما يُستنتج من ظاهر الأمر، وجود تناقض في أقوال شريعتي في موضوع التنمية، بَيْدَ أنّ الأمر ليس كذلك، لأنّه يميّزَ بين تقدميّة

---

(1) المصدر نفسه، ص 220.

(2) المصدر نفسه، مج 31، ص 530.

(3) المصدر نفسه، مج 24، ص 189 ـ 190.

النظام وبين إنسانيّته، وفي هذا الاتجاه يميّز بين مفهومَي «الرقيّ» و«التكامل» المتّصلين بمفهوم التقدّم ويكتب:

«الرقيّ والتكامل مفهومان متفاوتان؛ فالرقيّ يرادف التنمية[1]، أمّا التكامل فيرادف التصاعد، الأوّل مفهوم كمّي والثاني مفهوم نوعيّ؛ الرقيّ يركّز على طاقات الإنسان وإمكاناته، والتكامل يعني بحقيقته وصفاته الوجوديّة: الرقيّ مفهوم اعتباريّ وخارجيّ، والتكامل أصليّ وذاتيّ؛ مفهوم الرقيّ يعبّر عن تقدّم المجتمع، بينما التكامل يجسّد نضج الإنسان»[2].

ويستنتج في ضوء تعريف هذين المفهومين ـ الرقيّ والتكامل ـ ما يلي:

«وعلى الرغم من استحالة الفصل بين المجتمع والإنسان، إلّا أنّ منحنيَي نموّهما لا يتطابقان دائماً ـ أيّ أنّ منحنى التطوّر الذي يتجه نحو المجتمع القويّ، يؤشّر على وجود أرواح ضعيفة، وعلى العكس توجد في المجتمعات الضعيفة السابقة أرواح عظيمة وأناس متعالون كثيرون»[3].

وعلى هذا الأساس، يعتبر شريعتي النظام الحالي في الغرب نظاماً متقدّماً وليس متكاملاً؛ ولذا، فإنّ الهدف المفترض أو تلك النقطة المثاليّة بالنسبة إليه هي التنمية التي تشمل مفهومَي الرقيّ والتكامل كليهما، وهو ذلك الشيء نفسه الذي تمّت مناقشته في ما تقدّم تحت عنوان **«شموليّة مفهوم التنمية»**.

---

(1) في الغالب، كان مفهوم التنمية في عصر شريعتي ينطوي على مفهوم كمّي، منحصر في الاقتصاد.

(2) الأعمال الكاملة، مج 24، ص 190.

(3) المصدر نفسه، ص 190 ـ 191.

إلّا أنّ هذه التنمية تحتاج إلى تمهيدات، وتلك هي التنمية الثقافيّة، أو بتعبير شريعتي، الثورة الفكريّة والثقافيّة.

استنتاج وتقييم

يرى شريعتي في التغيير جزءاً من طبيعة الإنسان والمجتمع والتاريخ، ويبدو أنّه يُقرن التغيير بالتكامل؛ مع ذلك، عندما نُمعن النظر في سلسلة بحوثه في هذا المجال، نرى أنّه لا يصنّف أيّ تغيير بأنّه تغيير مناسب، بل يعتقد أنّ التغيير الذي يسير باتّجاه السقوط مرادف للسكون والجمود، والتغيير الارتقائيّ هو التغيير التكامليّ.

ونخلص من دراسة آرائه ونظريّاته في مجال عوامل التغييرات الاجتماعيّة ـ من جملتها الأخذ بالاعتبار تعدّد الأسباب، ومبدأ السببيّة المتبادلة، والعامل البعيد والقريب و... ـ نخلص إلى ما يلي:

- إنه يحمل نظرة تاريخيّة وسوسيولوجيّة إزاء التغييرات الاجتماعيّة، وهو متأثر في هذا المضمار بكل من ماركس وماكس فيبر وغورفيچ والآخرين.
- إنّ تأكيده على العوامل الداخليّة، لا ينبثق من نظرته الواقعيّة للتغييرات فحسْب، بل إنّ هدفه من هذا أيضاً هو منح الناس الشعور بالمسؤوليّة، وكذلك فضح أولئك الذين يُلقون باللّائمة على العوامل الخارجيّة في تحليلهم وتبريرهم للتراجع الاجتماعيّ والتخلّف عن ركب التنمية، بهدف تبرئة أنفسهم وخداع الناس.
- إنّ سلسلة بحوثه في هذا المجال، وخاصّة مبدأ السببيّة المتبادلة ومبدأ عدم القطعيّة، دليل على إيمانه بصعوبة فهم الظواهر الاجتماعيّة، وحداثة علم الاجتماع، وغياب القوانين القطعيّة

الخاصّة بالمجتمعات، واختيارية الإنسان وعدم إمكان التنبّؤ بالسلوك الإنسانيّ وصعوبة فهمه.

- إنّ مبدأ عدم القطعيّة الذي نادى به قريب من نظرية الاحتمال والتنبّؤ لـ ماكس فيبر.

- سلسلة بحوثه في هذا المجال نابعة من نظرته الثاقبة للتغييرات الاجتماعيّة والتي لا تتطابق مع علم الاجتماع المعاصر فحسب، بل إنّها أيضاً «تحتفظ بالطريق مشرعة دائماً للقيام ببحوث تقييميّة جديدة وإبداعيّة بعيدة عن الأُطر الفكريّة والآراء القطعيّة المتداوَلة»[1].

على خلفية أبحاث الدكتور شريعتي بخصوص «فلسفة التاريخ» و«الحتميّة والاختيار»، ينبغي القول ما يلي:

- يأخذ البعض على فلسفته للتاريخ أنّه مزج بين رؤية **هيغل** و**ماركس** وبين الرؤية الشيعيّة، من جملة ذلك تحليله وتفسيره لقصة **هابيل** و**قابيل** تفسيراً طبقيّاً متأثّراً بالفكر الماركسيّ. وردّاً على هذه الانتقادات يمكن القول: لقد أدرك شريعتي البُعد الأخلاقيّ لهذه القصة (طمع **قابيل** وانقياده لشهوته)، إلّا أنّه لم يقفْ عند النقاش المجرّد لها، بل يحاول تفسيرها من وجهة نظر علم الاجتماع. وأمّا عن التوفيقيّة التي تَسِم أفكاره، وتأثّرها بالمذاهب الفكريّة الأخرى، خصوصاً في موضوع فلسفة التاريخ، فنقول: لقد تأثّر في هذا المضمار **بماركس** بل وحتى **بهيغل**، إلّا أنّ تأثّره هذا غالباً ما كان من أجل استخدام المفاهيم والأدوات الغربيّة والماركسيّة لتوضيح فلسفته، كما يكتب أحد منتقديه قائلاً: «إنّ فلسفة شريعتي للتاريخ في مجال الموضوعات

---

(1) رضا علي جاني، **«التشيع الأحمر أم التشيّع الإيراني الثلاثي الألوان؟، لماذا شريعتي؟** الجزء الأول، مكتب البحوث الثقافية الدكتور علي شريعتي، ص 67.

والأفكار فلسفة ثريّة جداً، وهو، في الوقت الذي يستعير فيه مفاهيم من المدارس الأخرى وبخاصّة الماركسيّة، يقدّم تحليلاً يُعتبر، من بين كلّ التفاسير والتعابير والآراء الموجودة عند الشيعة، تحليلاً أصيلاً»[1].

- بالنسبة إلى فلسفة التاريخ، يعتبر شريعتي أنّ للتاريخ وجهةً وهدفاً متعالياً وتكاملياً، لذا فهو يُحسَب على أصحاب النزعة الارتقائيّة التكامليّة. كذلك يؤمن بإرادة الإنسان في التغيير والتكامل ويضعه في الجهة المقابلة لـ **البنيويّين** ***«Structuralists»***. من جانب آخر فإنّ إيمانه بمبدأ التناقض وديالكتيكيّة الإنسان والمجتمع والتاريخ يقرّبه من آراء مدرسة التناقض؛ ولكن إيمانه بعدم كفاية التناقض لوحده في إحداث التغيير والتحوّل، بل قبوله بدوْر عنصر الاختيار وإرادة الإنسان وعنصر الوعي في انتقال التناقض إلى بطن المجتمع وخلق التحوّل، كلّ ذلك يجعل آراءه قريبة من أفكار الماركسيّين الجُدُد.

- يؤمن شريعتي بدوْر الإنسان في إحداث التغيير، وقدرته على التحرّر من حتميّة هذه العوامل من خلال الوعي والمعرفة العلميّة بالقوانين السائدة على الطبيعة، والمجتمع، والتاريخ وذاته، وإعمال صلاحيّاته عن طريق استخدام قانون مكان آخر، لكنّه في الوقت ذاته يؤمن بفلسفة التاريخ أيضاً ـ أي أنّ للتاريخ غاية ونهاية تتمثّل في إزالة التناقضات والانتصار النهائيّ للعدالة ـ وقد جعله ذلك ـ كما يبدو ـ يعترف للإنسان بدوْرٍ في التغييرات والتحوّلات الجزئية، وكذلك في التحوّلات الكبيرة كالثورة،

---

(1) شاهرخ أخوي، **تفكر اجتماعي شيعه** (الفكر الاجتماعي عند الشيعة، شريعتي في العالم)، ص 114.

ولكن من دون أن يصل هذا الدور إلى تحديد مسار التاريخ. لأنّ التاريخ، شاء الإنسان أم أبى، سوف يبلغ النهاية، وأنّ الإنسان في تحديده لمسار التاريخ يستطيع أنْ يكون مؤثّراً في سرعته فقط، أي أن يعجّل في تحقّقه من خلال تبنّيه لأيديولوجيا حقيقيّة[1].

لقد أخضعَ شريعتي كلّاً من نظريّة **ماركس** و**ماكس فيبر**، بخصوص التغييرات الاجتماعيّة، للنقد والتقييم، وما يجدر قوله في هذا الموضوع هو أنّه:

- يستخدم مفاهيم وتعابير **ماركس** من قَبيل مفهوم التناقض الطبقيّ، إلّا أنّه يُكسِبها معنًى واسعاً وجديداً، كما أنّه لا يحصر التناقض الطبقيّ، كما فعل **ماركس**، في البُعد الاقتصاديّ والمُلكيّة فحسب، بل يطرح أيضاً مثلث الاستبداد والاستغلال والاستحمار بوصفه تناقضاً بين السلطة الحاكمة والشعب.
- يُشير إلى الاستعمار ـ الذي أدّى إلى تحسين أوضاع العمّال ورفاههم المزيّف ـ باعتباره المسؤول عن تأخّر وقوع الثورة العمّالية في المجتمعات الغربيّة، ويؤكّد على أنّ ظهور الثورة الزراعيّة في الصين يعود إلى عوامل الوعْي والأيديولوجيا، ودوْر الإنسان في التغيير، ولا شكّ في أنّ هذا التفسير والتصوّر هو جديد تماماً.
- يُؤخذ عليه أنّه وقع في تناقض بالنسبة إلى مفهوم **ماركس** حول حتميّة العامل الاقتصاديّ، فبينما نراه ينتقده في أحد مؤلّفاته لقوله بفرادة العامل الاقتصاديّ في مسألة التغييرات، نجده في

(1) للاستزادة، أنظر: أحمد نراقي، «**شريعتي وأصالت تاريخ**» (شريعتي وأصالة التاريخ)، «كيان»، السنة الثانية، العدد 6، 1992، ص 13.

مكان آخر يقول إنه كان يُؤمن بحتميّة التاريخ وليس العامل الاقتصاديّ.

- يستوحي أفكاره من **ماكس فيبر** حول موقع الثقافة المعنويّة (الدين) من التنمية، لذا نجده قد اقتبس تكراراً في كتبه ومؤلّفاته الكثير من مصطلحاته من قبيل «**البروتستانتيّة الإسلاميّة**، والإصلاح الديني و...».

وأمّا عن موضوع النهضة والمؤسّسة فيمكن القول أنّ شريعتي قد عرّف النهضة بالثورة والحركة، والمؤسّسة بالسكون والتوقّف، ويُفهم من ذلك أنّه:

- لا يعارض وجود المؤسّسة، إلّا أنّه يعارض السكون والتحفّظ.
- على الرغم من إيمانه بنظرية ظهور وسقوط الحضارات لـ **توينبي «*Arnold J. Toynbee*»**، إلّا أنّه يقترح فكرة **الثورة الدائمة «*The Permanent Revolution*»** للحؤول دون هذا السقوط والانحطاط، ويعتقد بأنّه يمكن عن طريق المبادئ الثلاثة، الاجتهاد ـ في مجال الفلسفة والفكر والأيديولوجيا ـ ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ الشعور بالمسؤوليّة تجاه المجتمع، والقيام بعمليّة هدم البُنى وإعادة بنائها من جديد- والهجرة - الانفكاك من القيود الدائميّة للسكون والتوقّف الداخليّة والخارجيّة من خلال التحرّك الدائميّ الداخليّ والخارجيّ ـ أقول يمكن بهذه الطرق أن نحمي المجتمع من خطر الانحطاط والسقوط، والتمهيد لطريق تنميته، وهذا يؤشّر على الديناميكيّة والحيويّة التي تميّز أيديولوجيا شريعتي عن الأيديولوجيّات الدوغماتيّة.
- يستخدم مفهوم النهضة والمؤسّسة في الأبعاد المختلفة لحياة الإنسان. وعن مقولة الثورة نقول: إنّه يستخدم هذا المصطلح في

مختلف المجالات السياسيّة والاجتماعيّة والعلميّة والثقافيّة، ولا شكّ في أنّ مقولته في: أنّ أيّة ثورة بلا رصيد ثقافيّ محكومة بالفشل، تُبيّن إيمانه العميق بأهميّة الثقافة وضرورة إعطاء دوْر أكبر للفكر والثقافة في عمليّة التنمية والتحوّل. كذلك فهو يُعتبر من الذين استطاعوا تشخيص نقاط ضعف الثورة، من خلال إشارته إلى دلائل زوال الثورة في أبعاد مختلفة.

أمّا التعريف الذي يعطيه شريعتي للتقدّم ـ أو التنمية ـ فمع كونه تعريفاً عامّاً، إلّا أنّه يُشير إلى إيمانه باستمرار عمليّة التنمية في جميع الأزمنة. كذلك يعتبر أنّ التنمية في الغرب غير مثاليّة على الرغم من قبوله ببعض جوانبها، ويعتقد أنّ على البلدان النامية أن تفكّر في إبداع تنمية جديدة.

الفصل السادس

شريعتي، الثقافة والتنمية الثقافيّة

مدخل: لقد أدهشتْ الذخائر النفيسة والتراث العظيم الذي تركتْه البشريّة للأجيال تحت عنوان الثقافة والمدنيّة عبر التاريخ، أدهشت المفكّرين والعلماء دائماً، وجعلتهم يستغرقون في التفكير والتأمّل العميق، فأثمر ذلك آلاف الرسائل والكتب القيّمة التي ازدانت بها المكتبة البشريّة خلال قرون متمادية من الزمن. في بلادنا أيضاً، لم تكنْ قليلة العيون التي تطلّعت بدهشة إلى ساحة الثقافة، والأفكار التي يموج بها بحر الثقافة المتلاطم الأمواج.

في هذا الخضمّ، يُعتبر شريعتي، دون شكّ، واحداً من تجّار اللآلئ التي يزخر بها بحر الثقافة، وهو الذي غاصَ لسنوات طويلة بحثاً عن صَدَفاتها، وعانى في سبيل ذلك الأمرّين، فاستطاع اصطياد الأفكار، كما يصطاد الغوّاص اللآلئ الثمينة من أعماق البحار، ليترك لأجيال اليوم والغد ذكريات نفيسة.

في كتابنا هذا، نقدّم للقارئ الكريم نبذة من تراثه الفكريّ، وذلك من أجل تسليط ضوء الاهتمام والنقد والتقييم عليه.

مفهوم الثقافة

في ضوء التنوّع الواسع لتعاريف الثقافة، يعتقد شريعتي بأنّ الفقرة التالية تشرح هذه الكلمة، أيّاً كان التعريف الذي تحمله:

«الثقافة عبارة عن مجموع المظاهر (الرموز، الصفات، العادات والتقاليد، والسُّنن، والآثار والسلوك الجمعيّ و...) المعنويّة والفنّية والتاريخيّة والأدبيّة والدينيّة التي تشكّلت لجماعة، واتّخذت لها قالباً مميّزاً على امتداد تاريخ تلك الجماعة. وتفسّر هذه المظاهر الآلام والاحتياجات، وطبيعة الروح والفطرة، والخصوصيّات الاجتماعيّة، والحياة المادّية، ومن ثمّ الروابط الاجتماعيّة والبيئة الاقتصاديّة لتلك الجماعة»[1]

وكذلك يعرّف شريعتي الثقافة بمعناها الأخصّ والدقيق كالتالي:

«الثقافة بمعناها الأخصّ والدقيق، مجموع الضمائر (الفلسفيّة، والأدبيّة، والفنيّة، والدينيّة، والعلميّة، والتقنية والسياسيّة؛ وهذه العناصر جميعها موجودة في أيّة ثقافة، لكن في كلّ واحدة من تلك الثقافات، يكون للضمير الأقوى والأكثر تأثيراً الدوْر الأكبر في تكوين تلك الثقافة (كما يتجلّى الضمير الفلسفيّ في الثقافة اليونانية، والضمير السياسيّ في الثقافة الرومانيّة، والضمير التقنيّ في الثقافة الأوروبيّة، أكثر من أيّ ضمير آخر)، وتكون جميع الرُؤى الأخرى تابعة له»[2].

ويقول في مكانٍ آخر:

«الثقافة هي تاريخ موجز جداً للجماعة والأمّة، وبتعبير أدقّ، الثقافة عبارة عن الإبداعات والذخائر المعنويّة والفكريّة والأخلاقيّة للجماعة أو

(1) الأعمال الكاملة، مج 35، ص 201.

(2) المصدر نفسه، مج 23، ص 158.

الأمّة، التي يتراكم محتواها ـ بالضبط مثل المصادر الاقتصاديّة التي تتكوّن على طول قرون من الزمن ـ على امتداد تاريخ تلك الجماعة والأمّة»[1].

الثقافة ومقولات أخرى

الثقافة والمدنيّة

يتّفق المفكّرون، ومعهم شريعتي، على أنّ كلمة الحضارة أو **المدنيّة** «*Civilization*» مأخوذة من كلمة «*Civil*» والتي تعني (في اللّغات العربية والفرنسيّة واللّاتينية والإنكليزيّة) الشعور بالانتماء إلى المدنيّة، إلّا أنّه لا يوجد، إلى حدّ ما، كبير اتّفاقٍ حول مفهوم المدنيّة وعلاقتها بالثقافة من الناحية المصطلحيّة.

حول هذا الموضوع يقول شريعتي بأنّه يمكن النظر إلى الثقافة والمدنيّة من زاويتين: الثقافة والمدنيّة العالميّة، والثقافة والمدنيّة القوميّة.

1 ـ **الثقافة والمدنيّة العالميّة**: من زاوية عالميّة، فإنّ الثقافة والمدنيّة عبارة عن مجموع الذخائر والابداعات التي ادّخرتها الأجيال المتعدّدة والمجتمعات المختلفة، ونقلت الإنسانيّة ـ النوع الإنسانيّ بشكل عامّ وليس أمّة بعينها ـ من الشكل البدائيّ والحياة الحيوانيّة، إلى العصر الجديد الذي يمثّل ذروة ابتعاد الإنسان عن المرحلة الحيوانيّة. إذن، يكون الإنسان، طبْقاً لهذه النظرة، صاحب مدنيّة وثقافة في مختلف مراحل التاريخ، وإنّ كل ثقافة ومدنيّة هي استمرار متكامل ومتغيّر

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 319.

للمدنيّة والثقافة التي سبقتها، حيث تبرز عند الجماعة في كلّ عصر روح جديدة لبناء المدنيّة والثقافة[1].

2 ـ **المدنيّة والثقافة القوميّة**: من زاوية أخرى ـ بالمعنى القومي لا العالمي ـ فإنّ المدنيّة والثقافة عبارة عن مجموع الابداعات والذخائر التي تحمل طابعاً قوميّاً خاصّاً، وعليه يكون للثقافة والمدنيّة، استناداً إلى هذا التعريف، لون وخصوصيّات تميّز أمّة عن أخرى[2].

ومع أخذه بعين الاعتبار زاويتَي النظر هاتين إلى الثقافة والمدنيّة ـ القوميّة والعالميّة ـ يعتقد شريعتي بأنّ الفرق بين المدنيّة والثقافة هو أنّ الأولى تمثّل مجموع الابداعات والذخائر المادّية، أمّا الثانية فهي الإبداعات والذخائر المعنويّة. كما أنّ الفرق بين الثقافة والمدنيّة العالميّة وبين الثقافة والمدنيّة القوميّة هو في أنّ الأولى متسلسلة، بينما الثانية متفرّعة. في الأولى إذا كانت الثقافة والمدنيّة تعودان إلى أمّة واحدة فإنهما تنتقلان إلى الأقوام والأمم المختلفة، أمّا في الثانية فإنّ الثقافة والمدنيّة تطويان مسار الأمّة أو المجتمع الذي توجدان فيه، وأيّ ضعف أو تراجع لتلك الأمّة، يتبعه تراجع في ثقافته ومدنيّته[3].

وتشير مجموعة دراسات شريعتي في مجال الثقافة والمدنيّة إلى أنّه كان ينظر إلى المدنيّة من كلتا الزاويتين ـ العالميّة والقوميّة ـ في حين كان يُنظر إلى الثقافة من الزاوية القوميّة فقط.

وبالإضافة إلى المباحث المذكوره أعلاه، يبيِّن في موضع آخر، وبشكل واضح، الحدود بين المدنيّة والثقافة، ويقول:

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 23، ص 141.

(2) المصدر نفسه، ص 141ـ 142.

(3) المصدر نفسه، مج 11، ص14 ـ 17.

«من أجل حلّ هذه الإشكاليّة المستعصية، أو توضيح الفرق بين هاتين الكلمتين - الثقافة والمدنيّة - ينبغي تقصّي المواطن الأولى لولادة الإنسان. فالإنسان وليد عاملين: «الطبيعة» و«التاريخ»، والمدنيّة هي ما يصدر عن طبيعة الإنسان ويرتبط بنوعه، أمّا الثقافة فهي ما يتبلور من خلال تاريخه ويختصّ بقوميّته»[1].

ثمّ يضيف:

«الثقافة ليست التكنولوجيا والفلسفة والعلم والآداب والفن والدين والأخلاق و...، فهذه كلّها عناصر المدنيّة، لكن مجموع هذه العناصر على التوالي هي وجه مشترك للجماعة الإنسانيّة، وهي تتبلور وتتركّب بشكل يحدّد الطبيعة الوجوديّة لهذه الجماعة في مقابل باقي الجاماعات الإنسانيّة، وتنبثق من هذه التركيبة روح تربط «أفراد الجماعة» بعضهم ببعض عضويّاً وحياتياً كـ «أعضاء الجسد الواحد».

وهذه «الروح» لا تمنح هذا الجسد وجوداً مستقلّاً ومحدّداً فحسب، بل تمنحه أيضاً نوعاً من «الحياة» يُعرف بها على طول التاريخ، وتميّزه عن باقي الأجساد الثقافيّة والمعنويّة. لأنّ تأثير هذه «الروح» على السلوك الجمعيّ، وطريقة التفكير والعادات الاجتماعيّة، وردود الفعل، والانطباعات الإنسانيّة عن الطبيعة والحياة والوقائع، والأحاسيس والرغبات والمُثُل العُليا، والعقائد وحتى في جميع ابداعاته العلمية والتقنية والفنية، وبشكل عامّ في كلّ التمظهرات المادّية والروحيّة لحياته الإنسانيّة، يكون ملموساً ومميّزاً»[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 107.

(2) المصدر نفسه، ص 110.

الثقافة والمجتمع

إلى ذلك، يرى شريعتي أنّه لا يمكن الفصل بين الثقافة والمجتمع، وهو يتناول الموضوع من ناحيتين:

«من جهة، الثقافة ليست من صنْع فرد واحد، بل هي من صنْع المجتمع بأكمله، ومن جهة ثانية، الثقافة ليست ثروة معدنية أو اقتصادية للمجتمع تكون منفصلة عن ذاته، وإنْ سُلبت عنه، أدّى ذلك إلى افتقاره، الثقافة هي صفة ذاتيّة للمجتمع، وليست أحد العناصر أو ثروة موجودة إلى جانب المجتمع أو بين ظهرانيه؛ الثقافة هي الحالة التي يكون عليها المجتمع وهي الطبيعة الجماعيّة والطبيعة المعنويّة للأمّة أو العرق»[1].

الثقافة والشخصيّة

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ شريعتي، وبوحْي من مبادئ علم الاجتماع الفرنسيّ، ميّز بين مُصطلحَي **الطبع** «*Character*» **والشخصيّة** «*Personality*»، وهو يستند في هذا المجال إلى تعريف **لوسن** الذي يراه أكثر حداثة ودقّة: «الطبع عبارة عن خصائص الفرد السلوكيّة والعاطفيّة والفكريّة الموروثة، بمعنى أنّ الطبع ذاتيّ، أمّا الشخصيّة فهي عبارة عن الخصائص السلوكيّة والعاطفيّة والفكريّة المأخوذة من المجتمع، أي أنّ الشخصيّة مكتسبة»[2].

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 11، ص 9؛ المصدر نفسه، مج 23، ص 152.

(2) المصدر نفسه، مج 11، ص 71.

من وجهة نظر شريعتي، فإنّه من خلال الارتباط الموجود بين الطبع والشخصيّة ـ حيث يصعب التمييز بينهما ـ تتبلْور ملامح الشخصيّة الملموسة والحقيقة الواضحة والظاهرة للإنسان، وبذلك تُشكِّل الصفات المُكتسبة القسم الأكبر من الشخصيّة الملموسة والحقيقية للفرد. بمعنى أنّ الإنسان عبارة عن وعاء يُجْمَع فيه ما تمّ إيداعه على طول التاريخ من المسائل الإنسانيّة والأخلاقيّة والفكريّة والعقليّة والاجتماعيّة والأدبيّة والدينيّة. بعبارة أخرى، إنّ الشخصيّة الإنسانيّة تتكوّن من خلال عمليّة التثاقف والتنشئة الاجتماعيّة»[1].

كذلك يقارب أكثر بين مقولَتَي الشخصيّة والثقافة من خلال استخدام مصطلح **«الشخصيّة الثقافيّة»**، ويقول:

«الشخصيّة الثقافيّة، التي أعبّر عنها بـ «القوميّة»، هي مجموعة الخصال التي تمنَح على طول التاريخ المشترك مجموعة من البشر روحاً واحدة، وروحيّة مشتركة، و«ضميراً جمعيّاً» محدّداً، وتصنع من مجموع أفرادها «الأنا» حيث تجد هذه المجموعة في نفسها، وفي مقابل «الآخر» «*L'autre*»، واقعاً اجتماعيّاً وشعوراً مشتركاً جمعيّاً يُعبَّر عنه بـ «نحن» «**Le Nous**»[2].

وعليه، فإنه في التعريف المذكور، يعتبر أنّ الشخصيّة الثقافيّة هي وجه التمايز بين أمّة وأخرى، وهي ما يطلق عليه علماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعيّ اسم «**الشخصيّة الأساسيّة**» أو «**الطبيعة القوميّة**».

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 11، ص 71 ـ 72؛ المصدر نفسه، مج 20، ص 318 ـ 319.

(2) المصدر نفسه، مج 27، ص 125.

الثقافة والأيديولوجيا

يرسم شريعتي في مكان آخر صورة الأيديولوجيا على النحو التالي:

«الأيديولوجيا في اللّغة عبارة عن العقيدة ومعرفة العقيدة، وفي المصطلح هي الوعي والمعرفة الخاصّة التي يملكها الإنسان تجاه نفسه، والمكانة الطبقيّة، والمنزلة الاجتماعيّة، والوضع الوطنيّ، والمنزلة العالميّة والتاريخيّة، والفئة الاجتماعيّة التي ينتسب إليها، ويقوم بتفسيرها ويتبنّى على أساسها المسؤوليّات والحلول والاتّجاهات والمواقف والأهداف والأحكام الخاصّة، وبالنتيجة، يؤمن بأخلاق وسلوك ونظام خاصّ للقِيَم»[1].

ويرى شريعتي أن الأيديولوجيا تتقدّم على الثقافة، وفي الردّ على هذا السؤال: ما هو الشيء الذي يصنع المدنيّة والثقافة؟ يقول:

«إنّ أيّاً من الفلسفة، التكنولوجيا، الفن، العرفان والآداب لا تصنع المدنيّة والثقافة الجديدة للمجتمع: فهذه كالأزهار والنباتات تنمو إذا ما توفّرت لها الظروف المساعدة في المجتمع. إذن ما هو الشيء الذي يبني المجتمع؟ الجواب: إنّها الأيديولوجيا»[2].

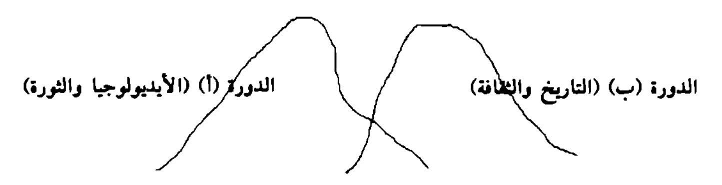
وفي أحد كتبه، يرسم مخطّطاً عن العلاقة بين الأيديولوجيا والثقافة (المخطّط رقم 1 ـ 6)، ويقدّم التوضيح الآتي:

«إنّ ظهور الأيديولوجيا والثورة يمثّل عصر البعثة، وحين يدخلان التاريخ، يتبلْور ناموس التاريخ والثقافة المدنيّة والعلوم وغيرها عبر استمرار وانتشار حركة تلك الثورة والأيديولوجيا. عندما يشرع منحنى

(1) الأعمال الكاملة، مج 16، ص 28؛ المصدر نفسه، مج 23، ص 66.

(2) المصدر نفسه، 23، ص 161.

الثقافة ـ مجموع الفلسفة، والعلوم، والآداب، والفن ـ والمدنية بالحركة التصاعديّة نحو الأعلى كاستمرار للأيديولوجيّة ويبلغان الذروة، يأخذ ـ في المقابل ـ منحنى الأيديولوجيّة ـ الصحوة العقائدية والوعي الذاتي ـ بالانحدار»[1].



المخطّط رقم 1 ـ 6: الأيديولوجيا والثقافة[2]

من الممكن هنا أن يُشكل البعض على شريعتي أنّه تعاطى مع الثقافة من منظور متشائم. ولرفع هذا الإشكال، يكتب شريعتي قائلاً:

«إذا قلنا إنّ منحنى الثقافة والأيديولوجيا في الدين أو النهضة قد تحرّكا باتجاهين متعاكسين في التاريخ، فالمقصود إنّ الحتميّة العلمية هي كذلك، ولا توجد إمكانية لوقوع منحنى الثقافة والأيديولوجيا على خطٍّ واحد. بيْد أنّه لا بدّ من النضال من أجل تغيير هذه الحقيقة المريرة في التاريخ، أي وضع منحنى الأيديولوجيا والثقافة على منحنى واحد، لأنّ مجموع الابداعات والتراث التاريخيّ للمجتمع المتراكم باسم الفلسفة والفنّ والعلوم والتاريخ والآداب عندما لا تمتلك أيديولوجيّة أي تكون مفتقرة للوعي العقلي تتبدّل إلى هيكل ومؤسّسة؛ أي بلا روح أو هدف أو حركة، وهذا لاقيمة له. ـ مثل البنايات الكبيرة والعمارات الضخمة الخالية من السكان ـ فالثقافة تصبح ذات قيمة ووزن عندما

(1) الأعمال الكاملة، مج 26، ص 255 ـ 257.

(2) المصدر نفسه، ص 255.

تمتلك أيديولوجيا، وعليه، ولكي لا تتبدّل الثقافة والمدنيّة إلى مؤسّسة ـ ركود وسكون ـ ينبغي استخدامها كأدوات للأيديولوجيا، وبعبارة أدقّ، أن نجعل منحنى الأيديولوجيا والثقافة يسيران على خطّ واحد»[1].

التراث، التنمية، الحداثة

التراث والتنمية

التراث هو أحد المفاهيم التي لا تملك موقعاً محدّداً في علاقتها مع التنمية. فالبعض يعتبره مساوياً للقِيَم الثقافيّة، في حين يعتقد البعض الآخر أنّه عائق يقف في طريق التنمية، ويبدو أنّ المعاصرين لشريعتي الذين اشتغلوا في موضوع التنمية، كانوا ينظرون إلى التراث نظرة شكّ وريبة، ويعتبرونه عقبة في طريق التنمية.

أما مفهوم التنمية عند شريعتي فهو عبارة عن تحديد لهدف افتراضيّ (النقطة المثاليّة)، والسعْي من أجل سَوْق الفرد والمجتمع باتّجاه ذلك الهدف المستقبليّ، وها هو يكتب في مفهوم التراث:

«التراث في بدايته، عمل عاديّ باستطاعة الجميع إنجازه أو عدم إنجازه، إلّا أنّ هذا العمل يستحيل، بعد عدّة أجيال، نتيجة للتكرار والمداومة عليه، مبدأً وقاعدة يؤمن بها الجميع ويطيعونها إراديّاً ولا إراديّاً، عن وعْي أو من غير وعْي»[2].

إذن العاملان الأساسيّان اللذان يقوم عليهما التراث هما عامل

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 16، ص 357 ـ 358.

(2) المصدر نفسه، مج 31، ص 191 ـ 192.

التكرار، باعتباره السبب المنطقيّ للعمل، وعامل الزمن، وهذا يعني أنّ التراث هو ظاهرة قديمة[1].

ولا بدّ من القول أنّ شريعتي ينظر إلى التراث بإيجابيّة تارةً، وبسلبيّة تارةً أخرى، إذ يقول: «التراث مدعاةٌ لبقاء المجتمع واستمراريّته، لكنّه في الوقت نفسه، يحول دون نضجه ونهوضه»[2].

وعن نظرته الإيجابية للتراث، يقول:

«إنّنا نلحظ كيف أنّ الاستعمار قد شنّ حربه على الدين والتراث باسم محاربة التعصّب وقمع الرجعيّة، وتحت عنوان سحق آثار العصور البالية والخرافات، كي يصنع شعباً بلا تاريخ ولا تراث ولا ثقافة ولا دين ولا أيّ شيء، شعباً أعزل أمام النفوذ المادّي والمعنويّ للاستعمار. إذن، بإمكان التراث هنا أن يصبح عاملاً بنّاءً وراقياً، وأن يعمل على بقاء المجتمع باعتباره سنداً آمناً في مقابل خطر الاستعمار»[3].

أمّا عن نظرته السلبيّة للتراث، فيقول:

«السُّنن الجامدة البالية، السُّنن المتحجّرة الموروثة، هي تقديس للعبثيّة وما لا طائل وراءه (الاستمرار على التراث الذي انتفتْ الحاجة إليه) و... حيث أنّ التراث في هذه الحالات يقف عائقاً أمام ارتقاء وتنمية المجتمعات»[4].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 11، ص 170.

(2) المصدر نفسه، ص 238.

(3) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 20، ص 334 ـ 335؛ المصدر نفسه، مج 11، ص 171.

(4) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 35، ص 226؛ المصدر نفسه، مج 11، ص 238؛ المصدر نفسه، مج 27، ص 229.

الآراء الشائعة في التراث والتنمية

لقد صنّف شريعتي الآراء الشائعة في باب التراث والتنمية في ثلاث مجموعات:

1 ـ **الاتّجاه المحافظ «*Conservatism*»**: يؤمن أصحاب هذا الاتجاه بالتغيير والتحوّل، غير أنّهم وبسبب اعتقادهم أنّ التراث هو العمود الذي يقوم عليه بناء المجتمع، ويمنعه من السقوط، نراهم يعارضون التغيير الثوريّ والتدريجيّ للتراث. وبرأي هؤلاء؛ إذا كان التراث متخلّفاً فلا بدّ من السعْي إلى تجديده أو استبداله بآخر، وعندما يؤسّس المجتمع لتراث جديد، سوف يزول التراث القديم تلقائيّاً من دون جهد وعناء.

2 ـ **الاتّجاه الثوريّ «*Revolutional*»**: يقول هذا الاتجاه بمبدأ التحوّل والثورة والقضاء على أيّ تراث، ويدعو أيضاً إلى ضرورة القضاء على أيّ تراث لا يملك سبباً عقلانيّاً لوجوده.

3 ـ **الاتّجاه التطوّري «*Evolutionalism*»**: يؤكّد هذا الاتجاه على مبدأ التطوّر «***Evolution***»، ويعتقد بأنّه لا بدّ من القضاء على التراث بشكل تدريجيّ، وهذا يستدعي تهيئة الظروف والعوامل الاجتماعيّة شيئاً فشيئاً لإصلاح التراث، ومن ثمّ القيام بإصلاحه تدريجيًّا (وهو يتوسّط الاتّجاهين السابقين)[1].

بعد هذا الطرح والتصنيف يقوم شريعتي بنقد وتقييم الاتجاهات الثلاثة المذكورة بما يلي:

«يسعى الرأي الأوّل أو المحافظ بأيّ ثمنٍ وطريقةٍ كانت، وبكلّ ما أُوتي من قوّة، للمحافظة على التراث حتى لو كان الثمن التضحية بنفسه

(1) الأعمال الكاملة، مج 11، ص 170 ـ 171.

وبالآخرين، وهذا الأسلوب يعرّض المجتمع إلى خطر التأثر بمخلّفات العصور القديمة، والتحجّر والنزوع إلى الماضي.

أما الاتّجاه الثاني أو الثوريّ فهو يريد أن يغيّر كلّ شيء دفعةً واحدة، ويحطّمه ويقضي عليه بضربة واحدة، والقفز بالمجتمع فجأةً من مرحلة إلى مرحلة أخرى؛ حتى لو كان غير مستعدّ لتلك القفزة، أو أنّه أبدى مقاومة لها، ولا جَرَم أنّ هذا الأسلوب قد ينتهي إلى العنف والديكتاتوريّة. والاتجاه الثالث أي الاتجاه الإصلاحيّ «*Reformative*» الذي يريد أنْ ينأى بنفسه عن نقطة ضعف الاتجاهين السابقين، يتعرّض خلال هذه الفترة الطويلة إلى خطر العوامل السلبيّة والقوى الرجعيّة والمعارضة للإصلاح التي تتحيّن الفرص لحرف «نهضة الإصلاح التدريجيّ» عن مسارها، أو إيقافها»[1].

الإصلاح الثوريّ؛ الأسلوب المناسب في التعامل مع التراث

يقترح شريعتي أسلوباً خاصّاً للتعامل المناسب مع التراث يُطلق عليه تسمية «الإصلاح الثوري». ويعتقد بأنّ هذا الأسلوب هو نفسه الذي اتّبعه الرسول الكريم (ص) في تعامله مع السُّنن التي كانت رائجة في مجتمعه آنذاك. فقد حدث كثيراً أنْ أخذ الرسول (ص) بتقاليد وسُنن مجتمعه ـ وإنْ كانت جاهليّة ـ إلّا أنّه أضفى عليها محتوىً علميّاً وثوريّاً وإنسانيّاً. وقد أطلق شريعتي على حركة النبي (ص) هذه اسم «الثورة من داخل السُنن مع الاحتفاظ بالقالب المعدّل». إنّ هذا الأسلوب الذي يُعَدُّ بمثابة ثورة ثقافيّة وفكريّة كبرى ـ من دون أن تكون له النتائج السلبيّة ونقاط الضعف التي يحملها الرأيان السابقان ـ يحقّق أهدافه الاجتماعيّة، ويمحو العوامل السلبيّة والقوانين والتقاليد التي تقف حجر عثرة في طريق تنمية المجتمع.

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 21، ص 50 ـ 52.

على هذا الأساس يعتقد شريعتي بأنّه من أجل مواجهة معضلات انحرافات القوانين البالية، والثقافة الميّتة، والدين المسخ المخدِّر للعقائد الاجتماعيّة المتأصّلة في أعماق المجتمع في عصرنا الحاليّ، لابدّ من استخدام الأسلوب الإصلاحيّ الثوريّ[1].

الرجعيّة والحداثة

من جانب آخر، يكتب شريعتي في العوامل التاريخيّة المؤثّرة في بَلْوَرَة وترسيخ تيّارَي الرجعيّة والحداثة:

«في القرن التاسع عشر، وعلى أثر النفوذ الأوروبيّ الذي تجسّد في الهيمنة الثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، ظهرت الفُرقة الوطنيّة عند أبناء البلد الأصليّين وغير الأوروبيّين، وذلك بتقسيم تلك الشعوب إلى قسمين هما: القدماء والمعاصرون، وبالقدر الذي يدخل فيه المجتمع البدائيّ أو التاريخيّ الأجواء الأوروبيّة تزداد الهوّة بين القديم والعصريّ»[2].

من هم هؤلاء القدماء والمعاصرون في نظر شريعتي؟ القدماء ـ باعتقاده ـ هم من أحاطوا أنفسهم بسور من التعصّب باسم الوفاء للوضع المتحجّر والمتخلّف الموجود، ورفضوا بشكل «مطلق» كلّ ما حملَه العالم الغربي من إنجازات من دون أن يُدركوا ضرورة التحرّك والتحوّل والتعرّف على الغرب.

أمّا المعاصرون فهم الذي أسلموا قيادهم للغرب، حتى استحوذَ على عقولهم، فأخذوا كلّ ما عرضه عليهم، وأصبحوا جسْراً للاستعمار، ففتحوا الطريق لنفوذ المنجزات التي قام بها الغرب على

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 19، ص 115؛ المصدر نفسه، مج 21، ص 53.

(2) المصدر نفسه، مج 12، ص 73.

الصعيد الاجتماعيّ، والاقتصاديّ، والسياسيّ والثقافيّ إلى داخل مجتمعهم[1].

ولقد عمل هذان التياران ـ القدماء والمعاصرون ـ لمصلحة الاستعمار عن وعْي وغير وعْي:

«لقد كان المهاجمون المخرّبون المتفرنجون رُسُلاً للاستعمار، تلفّعوا بعباءة الحداثة والمدنيّة والعلم والتقدّم، وكان المدافعون المحافظون والممتنعون أيادي الرجعيّة والذابّين عن الجمود والسُنن البالية والمتستّرين بغطاء الدين والقداسة والأخلاق»[2].

إذن، من وجهة نظر شريعتي، إنّ المسألة حسّاسة ومعقّدة إلى الحدّ الذي تبدو فيه متناقضة في الظاهر. فمن جهة، وضعْنا العراقيل في طريق تقدّمنا، وأغلقْنا الأبواب في وجه أيّ نسمة تهبّ من العالم، وانقطعْنا عن كلّ ما يدور حولنا، وكان من نتيجة ذلك، الفقر المعنويّ والمادّي والتخلّف الاجتماعيّ، وهذا سيؤدّي لا محالة نحو الجمود الفكريّ وما ينطوي عليه من توقّف وعصبيّة مقيتة نابعة من الأفكار الرجعيّة والتمسّك بالقديم والرُؤى المحليّة الضيّقة، وفي نهاية المطاف، الابتعاد عن العصر الذي نعيش فيه، وعن الأحداث التي تجري في العالم. ومن جهة أخرى، فإنّ إزالة الجدران دفعة واحدة، وتعريض أنفسنا لسيْل الواردات الأجنبيّة، أو ما ينقله الآخرون إلينا، تصبح عاملاً لشيوع الزكام المعنويّ، حيث لا يملك مفكّرو أيّة أمّة القدرة على تشخيص رائحة العدوّ، فيصابون بـ **الاغتراب «*Alienation*»** عن انتماءاتهم[3].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 530.

(2) المصدر نفسه، مج 20، ص 119.

(3) المصدر نفسه، مج 27، ص 156.

«نعم، إنّ كلتا هاتين الحالتين تُعَدّان تناقضاً، وحالة مَرَضيّة، فالحالة الأولى تنتهي بالأمّة إلى الموت، والثانية تؤدّي إلى مسخها، وهذان يمثّلان تلك المفاهيم نفسها التي نطلق عليها اليوم **الرجعيّة والحداثةa**[1].

التنمية والحداثة

لا شكّ في أنّ دراسة الحدّ الفاصل بين مفهومَيّ التنمية والحداثة ـ أو بحسب لغة شريعتي الخاصة: «**المدنيّة والحداثةa** ـ تُعَدّ مسألة حسّاسة ومهمّة، وعلى حدّ قوله:

«إنّ إحدى أكثر المسائل حسّاسية وحيويّة التي يجب أنْ نضعها نُصب أعيننا، لكنّ ذلك لم يحدث إلى الآن، هي مسألة الحداثة التي نواجهها اليوم في المجتمعات غير الأوروبيّة كافّة، وكذلك في المجتمعات الإسلاميّة، وعلينا أن نطرح هذا السؤال وهو: ما طبيعة العلاقة التي تربط الحداثة بالمدنيّة؟ هل هي تُرادف المدنيّة، أم أنّه لا توجد أيّة رابطة تربطهما ببعضهما البعض؟ ولكن للأسف قام البعض بتسويق الحداثة باسم المدنيّة إلى المجتمعات غير الأوروبيّة»[2].

يقول شريعتي عن مفهوم الحداثة:

«الحداثة هي تغيير العادات والأساليب الاستهلاكيّة المختلفة في الحياة المادّية، من القديم إلى الجديد»[3].

وحول سؤال: لماذا وكيف روّج الغرب للحداثة باسم المدنيّة [التنمية] في بلدان العالم الثالث؟ يجيب بأنّه في القرون 17 و18

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص157.

(2) المصدر نفسه، مج 31، ص 361 ـ 362.

(3) المصدر نفسه، ص 362 ـ 381.

و19، بالأخصّ في القرن 18، ظهرت الماكينة في أوروبّا، وبسبب الحتميّة الاقتصاديّة والتطوّر التكنولوجي والعلم الجديد، فاق ما أنتجتْه المصانع التي كانت تعمل بهذه الماكينات الجديدة استهلاك الشعوب الأوروبيَّة التي لم يرتفع مستوى استهلاكها ليواكب الزيادة في الإنتاج، ما أجبر الغرب على البحث عن أسواق خارج حدوده، فاتّجه لهذا الغرض إلى الشرق، ولكن لم يكنْ بمقدوره فرض بضاعته هنا بسهولة، فما كان عليه إلّا أنْ قام بتغيير أذواق، ورغبات، ومفاهيم و... الأفراد في تلك المجتمعات بشكل تصبح معه تلك المجتمعات مستهلكة لبضائعه، ولهذا السبب عرضَ على العالم ثقافة جديدة باسم الحداثة، وذلك من خلال ممارسة مختلف الأساليب والخدع. أمّا كيف نجح الغرب في ذلك؟ فإنّ الجواب هو عن طريق نبذ ثقافة ومدنيّة وديانة البلدان الشرقيّة، والإيحاء بأنّ الثقافة الأوروبّيّة هي الأكثر تفوّقاً، وأنّ على المجتمعات الأخرى مواكبة الأوروبّيّين في مسيرتهم إذا ما أرادت الوصول إلى المدنيّة، وبالفعل استطاع عن هذا الطريق الترويج للحداثة بين المجتمعات الشرقيّة باسم المدنيّة فجعلها مستهلكة لبضائعه[1].

يعتقد شريعتي بأنّ المدنيّة والحداثة مفهومان متغايران، وقد ميّز بين هذين المفهومين وبشكل جيّد من خلال النقاط التالية:

- يمكن الوصول إلى الحداثة بسهولة خلال فترة وجيزة، مثلاً يمكن تحديث الفرد أو المجتمع خلال مدة زمنية قصيرة، وذلك بالتركيز على تحديث نمط استهلاكه، ولكنّ إيجاد المدنيّة وبناء الإنسان المتمدّن لا يتحقق بهذه السهولة ويحتاج إلى وقت طويل[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 374 ـ 377.

(2) المصدر نفسه، ص 140 ـ 141؛ المصدر نفسه، مج 11، ص 47.

- على العكس من الحداثة، لا يمكن تحرّي ملامح المدنيّة من خلال الاستهلاك والمظاهر والترف، بل يجب البحث عنها في الرؤية والفكر والنظرة إلى العالم، وعمق الروابط الإنسانيّة والأخلاقيّة، ونظام القِيَم، وقوة وثراء الثقافة والفن والمواهب والإبداع والاختيار والاقتباس[1].

- بالإمكان توريد الحداثة من الخارج كأيّة بضاعة أخرى، أمّا المدنيّة فهي ليست بضاعة يمكن استيرادها من الخارج. إنّها محصول لا بدّ أوّلاً من إلقاء بذرته في الأرض الخصبة المحروثة المُعدّة للزراعة، والعمل على رعايتها حتى تنبت وتنمو، لذلك، فإنّ المدنيّة أمر متيسّر ويمكن الحصول عليه عن طريق الاعتماد على النفس والفكر الذي نحمله، وإيجاد ثورة في الفكر والوعْي والعقل والمشاعر[2].

- إنّ التقليد هو الطريق الأقصر لتحقيق الحداثة، على العكس من المدنيّة التي هي مسألة نابعة من الذات ومتحرّرة من التقليد، وترقى إلى حدّ الإبداع[3].

وبعد تمييزه بين مفهومَي الحداثة والمدنيّة، يجيب شريعتي عن هذا السؤال الحسّاس: لماذا لم تنجح عمليّة التنمية في بلدان العالم الثالث على الرغم من الرغبة التي تحدوها لبلوغ هذا الهدف؟ وجاءت إجابته على النحو التالي:

هنالك طريقان للدخول إلى المدنيّة الجديدة: الأوّل، أن نترك الأرض البائرة والمالحة واليابسة التي نملك على حالها، ونقوم

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 4، ص 141.
(2) المصدر نفسه، مج 4، ص 44؛ المصدر نفسه، مج 20، ص 155.
(3) المصدر نفسه، مج 4، ص 141.

بشراء أشجار مثمرة لنغرسها في هذه الأرض، فسيكون لدينا بعد عدّة أيّام بستان عامر، وسنرى معجزةً قد حدثت في ظاهر الأمر، ولكن بعد أيّام سوف تجفّ هذه الأشجار، ونضطرّ إلى رميها بعيداً، وشراء أشجار مثمرة وغرسها في تلك الأرض مرّة أخرى، والنتيجة هي أنّنا ندفع ما نحصل عليه من كدّ سواعدنا، لنمتّع عيوننا لأيام قليلة فقط، ونمنّي النفس بأنّنا نمتلك بستاناً من الأشجار المثمرة، هذا هو بالضبط طريق الحداثة.

الطريق الثاني هو أنْ نقوم بتبديل الأرض البوار إلى أرض صالحة للزراعة، ونقوم ببذرها وسقيها ورعايتها لكي تعطي ثمرها بعد عدّة سنوات، وعندها يمكن القول بأنّنا نمتلك بستاناً، وهذا هو الطريق الصحيح للوصول إلى المدنيّة[1].

في هذا المجال، يعتقد شريعتي أنّ البلدان التي اختارت الطريق الأول ـ الحداثة ـ لم تكنْ موفّقة في اختيارها، لأنّه لا يمكن التوصّل إلى المدنيّة (التنمية) عن طريق الحداثة.

الثقافة، التنمية، التنمية الثقافيّة

التنمية، من منظار شريعتي، هي حصيلة تضافر عوامل مادّيّة ومعنويّة معقّدة. فهو يرى أنّ العلاقة بين الاقتصاد والثقافة، أو بحسب المصطلح المعاصر، التنمية الاقتصاديّة والتنمية الثقافيّة، هي علاقة متبادلة وثنائيّة. ويقول في هذا الخصوص:

«من غير الممكن أنْ يبلغ مجتمع من المجتمعات مرحلة الاستقلال الاقتصاديّ قبل مرحلة الاستقلال المعنويّ، كما لا يمكن للأمّة أن تنال

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 153 ـ 154.

الاستقلال المعنويّ من دون الاستقلال الاقتصاديّ، فهذان الإثنان يكمّل أحدهما الآخر، ويعتمد أحدهما على الآخر. فلا بدّ لي من امتلاك شخصيّة مستقلّة على صعيد الفكر والوعي أمام الغرب، حتى تتبلْور شخصيّتي المادّية والاجتماعيّة والاقتصاديّة المستقلّة، والعكس صحيح أيضاً[1].

على الذين يحملون هاجس التنمية، ويسوقون المجتمع باتّجاه أساليب الإنتاج والبُنى الحديثة، أنْ لا يُغفلوا، في الوقت نفسه، التفكير في التنمية الفكريّة، والعمل على إنتاج أفكار حديثة ومتجدّدة»[2].

يؤمن شريعتي بأنّ الاستقلال الاقتصاديّ والاستقلال الثقافيّ يكمّل أحدهما الآخر، ويعتقد بأنّه لا بدّ من أنْ يتقدّم الاثنان سويةً وبالتزامن، ولكن يبدو أنّه أوْلى التنمية الثقافيّة أهميّة أكبر باعتبارها توفّر القاعدة الملائمة للتنمية الشاملة، إذ يقول:

«لكي نصل إلى الإنتاج الاقتصادي، علينا أن نصل أولاً إلى الإنتاج الثقافي فلا يمكن أن نكون مستعمرة للغرب من الناحية الثقافيّة، وفي الوقت نفسه، مستقلّين من الناحية الصناعيّة؛ فمثل هذا الأمر محال. ولذا، ما دامت الأمّة لم تصلْ إلى الوعْي الإنسانيّ ـ الفكر والقدرة على الاختيار والموهبة ـ فليس بإمكانها الوصول إلى الوعْي الاقتصاديّ، وستكون مستهلكاً دائميًا للبضاعة الأجنبيّة، وإذا كانت قادرة على الإنتاج كذلك، فهي أداة بِيَدِ أصحاب رؤوس الأموال ومنفِّذة لإرادتهم»[3].

هنا، يبدو من المناسب والضروريّ أيضاً الإشارة إلى بعض

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 304 ـ 305.

(2) المصدر نفسه، مج 16، ص 127.

(3) المصدر نفسه، مج 20، ص 507 ـ 508.

العوامل وإمكانات التنمية والتنمية الثقافيّة، وفي الوقت نفسه، العوائق والصعوبات التي تعترض مسيرة التنمية والتنمية الثقافيّة، كما جاءت في سلسلة مؤلّفات شريعتي.

التنمية والتنمية الثقافيّة: العوامل والإمكانات

ثمة عوامل وإمكانات للتنمية والتنمية الثقافية يشرحها شريعتي كما يلي:

1 ـ الهجرة:

الهجرة هي العامل الأكبر للتنمية والتنمية الثقافيّة، وهي عامل بنّاء للمدنيّة، والثقافة والمجتمع الجديد، وأكبر عامل لسحق الجمود وما ورثناه من العصور القديمة.

ويفسّر شريعتي العلاقة بين الهجرة والمدنيّة [التنمية] طبْقاً لـ «مبدأ الاقتران» لـ **دوركهايم «Emile Durkheim»**:

«بحسب مبدأ الاقتران لدوركهايم فإنّ ثمّة علاقة سببيّة بين هاتين الظاهرتين، لأنّ هاتين الحادثتين ـ المدنيات البشريّة السبع والعشرين أو التسع والعشرين المعروفة التي ظهرت على أثر الهجرة ـ مقترنتان بعضهما البعض في تاريخ كلّ مجتمع ومدنيّة»[1].

ويقول عن سبب هذا الاقتران:

«برأيي إنّ دراسة الأديان المنغلقة والمنفتحة، وكذلك المجتمعات والمدنيّات المنغلقة والمنفتحة في تاريخ البشر، تثبت هذه الحقيقة العلميّة في علم الاجتماع وهي، أنّ الهجرة تقطع الاتّصال بين المجتمع والأرض، وتقوم بتغيير وتوسيع النظرة الكونيّة للإنسان، وبالتالي تُذيب

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 23، ص 401 ـ 411 ـ 412.

ثلوج الجماد والركود والتخلّف الاجتماعيّ والدينيّ والفكريّ والعاطفيّ، ويتحرّك المجتمع الراكد نحو مرحلة الارتقاء والكمال»[1].

يذكر شريعتي أنواع الهجرة ـ التي يقول إنّه استلهمها من القرآن الكريم ـ كالآتي: الهجرة الملتزمة، غير الملتزمة، الاقتصاديّة، العلميّة والمعنويّة. من بين أنواع الهجرة هذه يلعب النوع الملتزم، ثمّ العلميّ والاقتصاديّ، دوْراً أكبر من غيره في التنمية.

في الهجرة الملتزمة، تقوم جماعة بالهجرة من أجل البدء بالكفاح من الخارج ضدّ المجتمع والتقاليد والأمراض التي يعانيها، كما هو الحال مع الحركات التحرّريّة التي نشأت وظهرت خارج البلد المستعمَر.

في الهجرة العلمية، يبدأ العلم بالتطوّر والنهوض، كما حدث مع تطوّر العلم والتنمية في أوروبّا، حيث إنّ من أهمّ عوامله كان نزوح العلماء طلباً للعلم، والذين انتشروا في جميع القارات من أجْل دراسة الطبيعة، والآثار التاريخيّة، وتقديم البحوث والدراسات في مجال علم الآثار القديمة، وعلم الإناسة و...، أمّا بالنسبة إلى الهجرة الاقتصاديّة، فبوسْعنا أيضاً أن نستشهد بأوروبّا كمثال حيّ، فقد حقّقت النموّ الاقتصاديّ منذ أنْ دخلت آسيا وأفريقيا وأميركا، وخرجت من الإطار الضيّق لأوروبا القروسطيّة[2].

2 ـ النظرة المنفتحة والمتحرّكة تجاه العالم:

يؤمن شريعتي بأنّ أكبر عامل لظهور المدنيّة هو امتلاك رؤية منفتحة ومتحرّكة، وهي في الظروف الاجتماعيّة الصحيّة، تُعَدّ أقوى

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 28، ص 136.

(2) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 11، ص 51 و 54 ـ 55؛ المصدر نفسه، مج 29، ص 402 ـ 403.

عامل للتطوّر الإنسانيّ، ومظهراً للتقدّم الثقافيّ والمدنيّ[1].

لم يُشر التاريخ إلى أيّة أمّة أصبحت ذات ثقافة ومدنيّة كبرى من دون أن تكون هناك حادثة أو عامل كبير غيّر نظرتها إلى العالم.

والعوامل التي تغيّر نظرة الأفراد إلى العالم عبارة عن:

الهجرة، الدراسة وانفتاح أبواب المجتمع على الأفكار والأديان والمجتمعات الأخرى[2].

3 ـ الأيديولوجيا:

يكتب شريعتي بشأن دوْر الأيديولوجيا في التنمية ما يلي:

«توفّر الأيديولوجيا البرنامج والظروف المساعدة لازدهار المواهب. فعندما تصبح الظروف مهيّأة تتفجّر المواهب تلقائياً، وتبرز إلى الوجود الوقائع والنتائج الملموسة. كما أثبتت تجربة عدّة عقود خَلَت أنّ المجتمعات التي بدأت من منطلق أيديولوجيّ، وأخذت تتحرّك بعد كسب الوعي الذاتيّ والوعي الاجتماعيّ، هي الآن في عداد القوى الصانعة للمدنيّات»[3].

4 ـ الأسلوب الصحيح:

إنّ لأسلوب البحث العلميّ دوْراً مهمّاً في التنمية والتنمية الثقافيّة، ذلك أنّ أسلوب المعرفة الصحيحة لكشف الحقيقة يحتلّ أهميّة أكبر من الفلسفة والعلم والموهبة والعبقريّة، بحيث لو كان

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 11، ص 57، المصدر نفسه، مج 27، ص 82.

(2) المصدر نفسه، مج 31، ص 35 ـ 238 ـ 246.

(3) المصدر نفسه، مج 35، ص 261 ـ 262؛ المصدر نفسه، مج 20، ص 186 ـ 187.

الأسلوب صحيحاً، لأصبح بإمكان المواهب المتوسّطة القيام بالاختراعات والاكتشافات التي لا تقدر عليها العبقريّات بالأسلوب الخاطئ. كما أنّ أحد عوامل التنمية في أوروبا كان تغيير الأسلوب ـ إحلال المنهج الاستقرائيّ والتجريبيّ محلّ المنهج العقليّ والقياسيّ[1] ـ.

5 ـ التعوّد على التفكير والتدبّر:

«إنّ كلّ عمل اجتماعيّ أو ثقافيّ أو اقتصاديّ أو حتى سياسيّ أو دينيّ وعقائديّ وأخلاقيّ يكون ذا قيمة، وحتى من الممكن أنْ يحقّق نتيجة عمليّة حينما تكون الأمة قد تعوّدت أساساً على التفكير وتعلّمت التدبّر وعرفته، وحينما تبدأ الأمة بالتفكّر حول المسائل الثقافيّة والدينيّة والإمكانات الموجودة في المجتمع و... فلا تستطيع أيّة قوة أنْ تمنع تطوّرها وتنميتها»[2].

6 ـ الاختلاف الفكريّ وحريّة التعبير عن الرأْي:

المجتمع الحيّ والنابض من وجهة نظر شريعتي هو المجتمع الذي تُمارِس فيه جميع العقول عمليّة التفكير، وذلك لأنّ التعدّد الفكريّ في المجتمع يؤدّي إلى تلاقُح وحركة الأفكار والتقدّم والوصول في نهاية المطاف إلى الحقيقة، ولهذا السبب، يتعيّن فسح المجال لجميع الأفكار والعقول للتجوّل والسعْي بحريّة في ميدان الحركة والإبداع والتقدّم الفكريّ والمعنويّ، وإعلان مبدأ حريّة التفكير، وحريّة البحث، وحريّة الاقتباس، واستقلاليّة الفهم، للحيلولة دون فرض لون واحد من التفكير والتقليد العقليّ، كما هو الحال مع الغرب الذي نجح في عمليّة التنمية منذ أن حرّر التفكير

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 28، ص 53 ـ 54.

(2) المصدر نفسه، مج 18، ص 45.

من أحاديّته الموروثة من عصر القرون الوسطى، وأطلق العقول والبحوث[1].

7 ـ مذهب الواقعيّة «*Realism*»:

يقول شريعتي عن هذا الموضوع:

«إنّ الرؤية الواقعيّة هي التي مكّنت الغرب من السيطرة على الطبيعة، ومنحتْه العلم والاقتدار في الحياة والحقائق الاجتماعيّة. ولقد استطاع الغرب من خلال النزعة الواقعيّة تحليل وتغيير مدنيّته ومجتمعه وتقاليده بالدرجة نفسها التي تمكّنَ بها من تغيير الطبيعة»[2].

8 ـ أصالة العقل:

تُعتبر أصالة العقل أحد شروط التقدّم لأيّ مجتمع من المجتمعات، فالمدنيّة المعاصرة مدينة في الكثير من نجاحاتها وتطوّرها لأصالة العقل، وإنّ الكثير ممّا يتمتّع به العالم اليوم مثل الهيمنة على الطبيعة، وقهر العوامل المؤذية، والسيطرة على النُظُم الاجتماعيّة، وتحديث بناء المجتمع والاقتصاد والنظام السياسيّ، يعود الفضل في ذلك كلّه إلى قوّة العقل في الحياة والعلم المعاصر[3].

ويوضّح شريعتي بهذا الخصوص قائلاً: إنّ الإنسان الشرقيّ يُسدِل ستاراً من الغموض على كلّ شيء وعلى كلّ قضيّة، ويتركها عائمة ومجملة، في حين أنّ الغرب يرغب في دراسة وتحليل كلّ

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 169 ـ 170؛ المصدر نفسه، مج 26، ص 171 و172 و181.

(2) المصدر نفسه، مج 15، ص 169.

(3) المصدر نفسه، ص 55.

قضية ـ حتى ولو كانت قضايا روحيّة ـ وكأنّها أمر مادّي. وقد ساعده هذا التحليل العقليّ والمنطقيّ لكلّ شيء، على اكتشاف الظواهر والقوانين الطبيعيّة، وبسبب هذه المعرفة سبق الشرقيّين وتفوّق عليهم[1].

9 ـ **الإيمان بمبدأ التغيير**: «من مستلزمات أيّ تطوّر أو تحوّل القبول بمبدأ التغيير، والتخلّي عن كلّ قديم ـ إمّا متغيّر أو مغلوط ـ وأن نُقيم على أنقاضه كلّ ما هو صحيح يستجيب لحاجة المجتمع»[2].

10ـ **الإيمان بدوْر الإنسان وإرادته في إحداث التغييرات**: الرؤية الواقعيّة تمنح الإنسان الإيمان بقدرته على تسخير الطبيعة، وكذلك قدرته على إيجاد التغيير في العلاقات الاقتصاديّة، والاجتماعيّة و... حيث يعتبر هذا الإيمان من شروط عمليّة التنمية[3].

11ـ **الاهتمام بالطبيعة**: أحد عوامل التنمية هي الرؤية المُستقاة من النزعة الطبيعيّة، فقد أدّى التأمّل في الظواهر الطبيعيّة في أوروبّا إلى وضع القواعد الأساسيّة لانتشار العلوم الطبيعيّة في القرون المعاصرة[4].

12ـ **مبدأ القدرة**: يُحلّل شريعتي أحد عوامل التنمية في أوروبّا، وفي الوقت نفسه سرّ تخلّف الشرق، بالشكل التالي:

«إنّ الروح الشرقيّة تسعى في طلب الحقيقة، والروح الغربيّة في أثر

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 14، ص 160.

(2) المصدر نفسه، مج 15، ص 219.

(3) المصدر نفسه، ص 169.

(4) المصدر نفسه، مج 14، ص 152.

السلطة والقدرة ـ بالمقدار الذي يحقّق قدرة الإنسان على نيْل الأهداف، وإشباع الغرائز، وتأمين الاحتياجات -وبشكل عامّ ـ بمقدار قدرة الإنسان في تسخير الطبيعة ـ ولهذا السبب ازدهرت التقنيّة في أوروبّا وخمدت في الشرق»[1].

13ـ **الاهتمام بالحياة والنمط الاستهلاكيّ**: إنّ مبدأ الاهتمام بالحياة، من وجهة نظر شريعتي، هو الأساس الذي يقوم عليه الفكر الغربيّ، لهذا السبب يكرّس الإنسان الغربيّ جميع أبعاد روحه للعيش بصورة أفضل. كذلك فإنّ الاهتمام بالاستهلاك والتملّك، اللذين يُعتبران الشعار الرئيسيّ للبورجوازيّة والثقافة التجاريّة، كان له دوْرٌ مهمٌ في التنمية الاقتصاديّة في أوروبّا[2].

14ـ **التركيز على المجتمع**: إنّ الاهتمام بالمجتمع ـ بمعنى إيلاء ارتقائه وتنميته الأهميّة ـ الاهتمام اللّازم عِوضاً عن أصالة الفرد ـ أي الكمال المعنويّ للفرد ـ لعبَ هو الآخر دوْراً في عمليّة التنمية، وخير مثال على ذلك أوروبّا التي أولت المجتمع الاهتمام والرعاية[3].

15ـ **الأنويّة المركزيّة «*Egocentrism*»**: باعتقاد شريعتي أنّ التمركز على الذات كان ولا يزال يشكّل محوَر الفكر الغربيّ منذ عصر اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد حتى أوروبّا العصر الحاضر، وتُعتبر **الغروبة «*Occidentalism*»** من أجلى مظاهرها. لقد لعبت الأنويّة المركزيّة دوْراً مهمّاً في ظهور

(1) الأعمال الكاملة، مج 14، ص 149 ـ 150.

(2) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، ص 162.

(3) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، ص 162.

الاستعمار وما تبع ذلك من نهضة في العالم الغربيّ[1].

16ـ **المذهب الإنسانيّ (الإنسانويّة) «*Humanism*»**: لقد كان لمحورية الإنسان أو الفلسفة الإنسانيّة التي هي علامة شاخصة في عالم الفكر الغربيّ، حصّة في النهضة الماديّة لتلبية حاجات الإنسان ـ بالأخص الحاجات المادّية ـ [2].

17ـ **النظام**: يدخل عامل النظام كأحد الأبعاد اللّازمة في التقدّم الصناعيّ والاجتماعيّ، فالتكنوقراطيّة والبيروقراطيّة نشأتا في الغرب نتيجة للنظام الذي كان سائداً في ذلك المجتمع، وهي أحد المظاهر المستقلّة والمميّزة للروح الغربيّة[3].

18ـ **النزعة التحرّرية**: إنّ السعْي لنيل الحريّة والاستقلال هو العامل الأكبر لخلاص الإنسان من الجمود والسبات والعبوديّة للقوى الأجنبيّة والقمع الداخليّ[4].

19ـ **معرفة الذات**: لا يمكن للمجتمع أنْ يبني نفسه كما يريد متّكلاً على إرادته قبل أنْ يعرف كُنه ذاته. لذا فإنّ من شروط النهضة والتنمية التعرّف أوّلاً على ثقافة المجتمع ودينه وتاريخه وعوامل ارتقائه وتراجعه[5].

20ـ **الإيمان بالقدرة الذاتيّة**: من المعتقدات الثقافيّة الأخرى اللّازمة في عمليّة التنمية هي الإيمان بالثقافة، والدين و... الذات.

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 14 ص 165.

(2) المصدر نفسه، ص 169 ـ 170.

(3) المصدر نفسه، ص 157.

(4) المصدر نفسه، مج 2، ص 45.

(5) المصدر نفسه، مج 12، ص 235.

21ـ **تنقية وغربلة المصادر الثقافيّة:** إنّ أحد أهمّ شروط التنمية الثقافيّة، تنقية وغربلة المصادر الثقافيّة، إذ لا بدّ للأمّة من أن تجد في نفسها الجدارة لاكتشاف ثرواتها المعنويّة والثقافيّة، والعمل على تعزيز عناصرها الإيجابيّة، ومعالجة الثغرات التي تعاني منها. بمعنى، أنّ على الأمة أنْ تخرج مصادرها من حالة الركود والجمود، وتحيلها إلى قوة وطاقة معنوية خلّاقة من أجل البناء والإنتاج والحركة والصناعة المعنويّة والأخلاقيّة للمجتمع[1].

22ـ **محاربة الخرافات والتقاليد الجامدة:** يعتبر شريعتي أنّ مكافحة الخرافات والتقاليد المغلوطة هي من مستلزمات التنمية وشروط النهضة. فهو يؤمن بضرورة مكافحة الخرافة والمخلّفات البالية القديمة، وجميع العوامل التي تعمل على إضعاف الأمّة وإذلالها، وتحجب رؤيتها وتحول دون الإبداع والصدارة والتحوّل الدائم والحياة المنفتحة[2].

23ـ **الاطّلاع على الثقافات والمدنيّات الأخرى:** تلعب مسألة التعرّف على الثقافات والحضارات الأخرى، وكشف أسباب وكيفيّة ارتقائها أو انحطاطها و...، دوْراً مهمّاً جدّاً في التعرّف بشكل أفضل على ثقافتنا وبالتالي نهضة المجتمع[3].

24ـ **التعاطي الواعي مع الثقافات الأخرى:** لمّا كانت المكوّنات الثقافيّة للمجتمع ـ من وجهة نظر شريعتي ـ عبارة عن توليفة

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 298.

(2) المصدر نفسه، مج 32، ص 5.

(3) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 27، ص 156؛ المصدر نفسه، مج 24، ص 21.

من مكوّنات مختلف الثقافات والحضارات، لذا، فهو يرى أنّ الاقتباس من سائر الثقافات، وفتح الأبواب على العالم الخارجيّ، لا يُعتبران عاملاً لمحو الذات وتغيير الهويّة الثقافيّة، بل ربّما يكونان عاملاً في إحيائها. إنّ الأمة التي تأخذ العناصر التي تحتاج إليها من الخارج، وتقوم بتوظيف هذه العناصر لإثراء وجودها، وتوفّق من ناحية الشكل والجوهر بين هذه العناصر وذاتها، هذه الأمّة، في الحقيقة، تعجّل في تقدّمها الثقافيّ[1].

25ـ **التقليد المنطقيّ الواعي**: التقليد هو أحد العوامل التي تعمل على ارتقاء الإنسان، فتقليد المجتمعات المتطوّرة في ما وصلت إليه من تطوّر يُخرج الإنسان من حالة الركود، ويرفعه إلى مستوىً عالٍ وبنّاء. إذ لا يمكن لشعب راكد أنْ يتحوّل فجأةً إلى شعبٍ خلّاق إلّا بعد أنْ يقوم بتقليد المجتمعات الأكثر تطوّراً منه. إلّا إنّ لهذا التقليد شروطاً هي:

أوّلاً: أنْ يكون جسراً مؤقّتاً يعبر من خلاله المجتمع إلى ضفّة الاستقلال والإبداع والابتكار. **ثانياً**: أنْ لا يكون تقليد المجتمع المتطوّر بقصد التشبّه به، بل من أجل الاستغناء عنه. **ثالثاً**: أنْ يكون التقليد بالأسلوب لا بالشكل، فعندما يقلّد المجتمع أسلوب مجتمع أكثر تطوّراً منه، يتخلّص بعد فترة وجيزة من مرحلة التقليد، ويصبح هو نفسه منتِجاً فكريّاً واقتصاديّاً[2].

مضافاً إلى ما تقدّم، يشير شريعتي في سلسلة مؤلّفاته إلى عوامل

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 153 ـ 154 ـ 156 المصدر نفسه، مج 12، ص 120.

(2) المصدر نفسه، مج 12، ص 74، المصدر نفسه، مج 18، ص 20.

متعدّدة مثل (الرؤية المستقبليّة، البحث عن كلّ ما هو جديد، السعْي والمثابرة، النزوع نحو المنفعة، تقديس العلم و...)، وهو يرى أنّ كلّ واحدٍ من هذه العوامل يؤثّر بشكلٍ من الأشكال على التنمية والتنمية الثقافيّة للمجتمع.

العوائق والصعوبات التي تعترض مسيرة التنمية والتنمية الثقافيّة

من جملة العوائق والصعوبات التي تعترض مسيرة التنمية والتنمية الثقافيّة، يمكن الإشارة إلى الحالات التالية:

1 ـ **المجتمع المغلق**: باعتقاد شريعتي، إنّ المجتمع الذي ينكفئ على نفسه وعلى ظرفه المكانيّ، يصبح منغلقاً وراكداً، وبالنتيجة يُحرَم الارتقاء والتحوّل الذي تنطوي عليه عمليّة التنمية، وتبعاً لذلك يبقى الفكر والعمل والعلوم والفنون والثقافة والدين والنظرة إلى العالم، التي تشكّل بمجموعها عناصر ذلك الظرف المكانيّ، جامدة ومتوقّفة أيضاً، أو تتآكل أو تصبح حطباً للدين والمجتمع المثقّف المتحرّك والمنفتح الذي يحتكّ به[1].

2 ـ **النظرة المنغلقة تجاه العالم**: هنا يكون كلّ شيء: الدين، السياسيّة، شكل الحياة و... ثابت وأبديّ، ولا يتغيّر، وبناءً على هذا، فإنّ بناء مدنيّة جديدة من خلال هذه النظرة الضيّقة والمغلقة للعالم أمرٌ دونه المستحيل[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 28، ص 133.

(2) المصدر نفسه، مج 31، ص 434، المصدر نفسه، مج 28، ص 556.

3 ـ **الاقتصاد المغلق**: الاقتصاد المغلق هو أحد العوائق التي تعترض مسير التنمية للمجتمع، فهو يدور حول دائرة الإنتاج والاستهلاك ـ في الداخل ـ المغلقة، فيخلق نظرة تجاه العالم ومجتمع مغلق يسدّ الطريق أمام عمليّة التنمية[1].

4 ـ **الاستبداد السياسيّ**: ينظر شريعتي إلى الاستبداد بوصفه أحد عوائق التنمية، ويفسّر ذلك بالقول، أنّه عادةً ما تروّج العهود الدكتاتوريّة في التاريخ لاعتزال المجتمع والناس والزهد السلبيّ في الدنيا، وذلك كي تبقى في مأمن من أيّ تمرّد على النظام الحاكم. كذلك، في ظلّ هذا النوع من الحكومات، تعيش الجماهير سقوط القِيَم الإنسانيّة، وتفشّي روح العبوديّة والخوف والتملّق والنفاق والذلّ والتبعيّة...، وبالنتيجة ينجرّ المجتمع إلى حالة من الاسترخاء والتحجّر[2].

5 ـ **الاستبداد العلميّ والعبوديّة الفكريّة**: من أكبر المعضلات التي تصيب النظرة العلميّة، الشعور بالضعف والتصاغر أمام الماضين، وبخاصّة رموز العلم الذين يهيمنون على الجوّ الفكريّ العام، ويفرضون حالة من الاستئثار عليه، ويتّخذون من العقل مستعمرة لهم. ويمثّل الاستبداد العلميّ علامة من علامات موت روح العلم، وهو يتجلّى في حالات الركود وتخلّف الدين، وسقوط المدنيّة والثقافة والمجتمع[3].

6 ـ **وحدة الفكر**: يُعتبر اللون العلميّ الواحد ووحدة الأُطُر الفكريّة مؤشّراً على أحد أمرين: إمّا على وجود استبداد فكريّ

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 83 ـ 84.

(2) المصدر نفسه، مج 7، ص 224، المصدر نفسه، مج 2، ص 102.

(3) المصدر نفسه، مج 28، ص 496 ـ 497.

وعقديّ في المجتمع، أو أنّ الموت قد أخذ بتلابيب الآراء والأفكار. فعندما يُصاب المجتمع بهذه الحالة ـ وحدة الفكر والعقيدة وعدم وجود اختلاف أو تنافس عقليّ ـ فإنّه يكون حينئذٍ قد اقترب من الموت الفكريّ[1].

7 ـ **عدم إبداء الحماسة لإعادة النظر في بعض التصوّرات العامّة:** يعتقد شريعتي أنّ بعض التصوّرات العامّة ـ في مجال الدين، والمسائل العلميّة والثقافيّة و... ـ الرائجة في المجتمع، من الممكن أنْ تكون تصوّرات خاطئة تدفع بالحياة والفكر والنبوغ إلى التراجع أو الركود، وإنّ عدم امتلاك الجرأة الفكريّة لمراجعة تلك القناعات والتصوّرات وإعادة النظر فيها، تبقي المجتمع في دوّامة الركود والتخلّف[2].

8 ـ **عدم تقييم الحقائق بحسب مقتضيات الزمان والمكان:** في علم الاجتماع والسياسة، على عكس الفلسفة والعلوم الدقيقة، ينبغي ألّا ننخدع بحقيّة فكرة من الأفكار، بل يجب تقييم الظرف الاجتماعيّ لتلك الفكرة، أي أنّ الحقيقة التي تكون عاملاً للتنمية في مجتمع من المجتمعات يمكن أنْ تكون هي نفسها عائقاً أمام التنمية في مجتمع آخر، فمثلاً (بالنسبة إلى الأمة التي تخوض حرباً تحرّريّة ضدّ الاستعمار، يُعتبر طرح شعار المساواة الطبقيّة والمذهب الإنسانيّ والأمميّة عملاً ينطوي على الضعف والانحراف)[3].

9 ـ **الاختلاف الاجتماعيّ:** على النقيض من الاختلاف الفكريّ

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 26، ص 172 ـ 196، المصدر نفسه، مج 28، ص 303.

(2) المصدر نفسه، مج 31، ص 33.

(3) المصدر نفسه، مج 4، ص 287.

الذي يؤديّ إلى تنمية العلم والمجتمع، فإنّ الاختلاف الاجتماعيّ يعمل على تمزيق قوى المجتمع إرباً إرباً، ويجعلها لقمة سائغة للعدوّ[1].

10- **الهروب من الواقع**: يُعتبر الهروب من الواقع النقطة المقابلة للنزعة الواقعيّة، وهو يُعدّ عائقاً كبيراً في طريق التنميّة. ويقدّم شريعتي الشرق كمثال واضح على روح الهروب من الواقع، حيث ينظر أبناؤه إلى علاقات الأفراد والعادات المتداولة بينهم باعتبارها علاقات أزليّة وأبديّة لا تتغيّر وكأنّها وحْيٌ مُنزَل من السماء، من هنا، فإنّ مسألة تغييرها تصبح أمراً غير ممكن عندهم. كما ينظر الشرق إلى الطبيعة كوهم وكمجهول غير جدير بالاهتمام، ولهذا يشعر دائماً بالعجز والوحدة تجاه الطبيعة عبْر نبذه الحياة الماديّة والطبيعة[2].

11- **الرؤية الأُخرويّة الصرفة**: يعتقد شريعتي بأنّ هذه النظرة ـ أعني هدم الدنيا من أجل إصلاح الآخرة ـ هي من عوائق التنمية[3].

12- **المعنويات قبل الماديّات**: لا ينبغي طرح شعار نظريّ وتجريديّ قبل أن تتحقّق الشعارات والمطالب الماديّة. فتلبية الجوانب المعنويّة بعد تلبية الجوانب الماديّة هي اعتلاء وكمال، أمّا قبل ذلك فهي خداع وزيف وتخدير[4].

13- **الشعور العرفانيّ المتطّرف**: على الرغم من أنّ العرفان عند شريعتي هو ذروة تحليق الفكر وشعور الروح الإنسانيّة، إلّا أنّ

(1) الأعمال الكاملة، مج 26، ص 180.

(2) المصدر نفسه، 15، ص 169.

(3) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، 31، ص 81.

(4) الأعمال الكاملة، 12، ص 216 ـ 217.

الشعور العرفانيّ المتطرّف الذي ينظر إلى التعقّل والتفكير وحتى الحياة الواقعيّة والعينيّة نظرة سلبيّة، إنّ هذا الشعور العرفانيّ - بحسب شريعتي - أمرٌ خطير ومضرّ بالأمّة التي تكتوي بنار الفقر والدكتاتوريّة والأمّيّة والتخلّف والانحطاط و..»[1].

14- **عبادة الماضي والنزوع إلى التقليديّة والتراث**: في المجتمعات المتعبّدة بتقاليدها، يلقى كلّ رأي جديد، أو فكر جديد، أو كلّ خطوة جديدة مقاومة من قِبل المتعصّبين لتلك التقاليد. وفي هذه الحالة يمكن أن يشكّل النزوع إلى التراث والتقاليد البالية من عوامل انحطاط الأمّة ودعوة إلى التخلّف والرجعيّة، والنزوع إلى الماضي و... هي دعوة عقيمة لا طائل من ورائها[2].

15- **عدم الشعور بالحاجة إلى الاصطراع مع الطبيعة**: يعتقد شريعتي - متأثّراً بـ **توينبي** - بأنّ الرؤية التكنيكيّة تتطوّر في حال استخدامها للتصارع مع الطبيعة والمماحكة معها، ومادام لا يوجد شعور بالحاجة إلى الخبز ولا إلى الاصطراع مع الطبيعة، فإنّ هذه النظرة سوف لن تتطوّر، والمثال على ذلك، المجتمع الهنديّ[3].

16- **الفقر الاقتصاديّ**: لا شكّ في أنّ التخلّف الاقتصاديّ يزيد من تعقيد مسيرة النموّ الذاتي، فربّما منح الفقر الاقتصاديّ الفرد

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 33، ص 104.

(2) المصدر نفسه، مج 14، ص 285، ومج، 20، ص 103.

(3) المصدر نفسه، مج 27، ص 313.

منعةً وكمالاً، لكنّه يؤدّي إلى التخلّف على صعيد المجتمع، إذ إنّ المجتمع المتخلّف اقتصاديّاً متخلّف ثقافيّاً أيضاً[1].

17ـ **العلم والفنّ غير الملتزمين**: إنّ تجريد العلم والأدب والشعر والفنّ من الالتزام والمسؤوليّة هو في الأصل من الأساليب التي تنتهجها القوى المتسلّطة على البشريّة لحرمان الإنسان من ثروة كبيرة، وسلبه عناصر الخلاص والرفاه والرقيّ[2].

18ـ **الاستعمار والاستعمار الثقافيّ**: أحد موانع النموّ والتطوّر في مجتمعات العالم الثالث هو الاستعمار الذي يوجد على أشكال مختلفة. ومن بين أشكال الاستعمار ـ السياسيّ والعسكريّ والاقتصاديّ ـ فإنّ للاستعمار الثقافيّ آثاراً تدميريّة واسعة[3].

19ـ **الاغتراب الثقافيّ**: أحد أهمّ العوائق التي تقف بوجه عمليّة التنمية هي حالة استلاب الهويَّة الذاتيّة في مقابل الثقافة الدخيلة.

20ـ **التقليد الأعمى**: بمقدار ما يكون التقليد المنطقيّ والواعي إيجابيّاً وبنّاءً، يكون التقليد الأعمى تجسيداً للمراوحة والبؤس والذلّة؛ وإنّ تقليد أساليب الاستهلاك، والتقليد بقصد محاكاة المجتمعات الأخرى، مدعاةٌ لانْحطاط ذلك المجتمع؛ لأنّه يشلّ القدرة على التفكير والإبداع والاختيار التي هي من أهمّ سمات الإنسان[4].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 14، ص 229 ـ 230.

(2) المصدر نفسه، مج 7، ص 234.

(3) المصدر نفسه، مج 27، ص 214.

(4) المصدر نفسه، مج 12، ص 74، و مج، 20، ص 241.

21- **المعايير الثابتة في التربية والتعليم**: هذه المعايير هي وليدة النظام الراكد وجمود الرؤية والروح في المجتمع، وكذلك المرحلة الزمنيّة التي يمرّ بها، والتي تقف سدّاً أمام نموّ واتّساع المواهب البشريّة[1].

22- الاستحمار: يؤمن شريعتي بأن العلّة الأصليّة لاضْطراب المجتمعات هي استحمار البلدان المستعمرة والمتقدّمة لهذه المجتمعات. فالاستحمار عامل لانحراف أو صرف الذهن عن الوعْي الإنسانيّ - إدراكه لذاته بوصفه إنساناً - والوعْي الاجتماعيّ - الإلمام بظروف المجتمع، العلم بالزمان والوعْي السياسيّ والشعور بالمسؤوليّة تجاه الناس والمجتمع - .

والاستحمار على نوعين: الاستحمار القديم (ويشمل تزييف الدين، الزهد، الوقوف عند الماضي، القوميّة و...)، والاستحمار الجديد (ويشمل الاختصاص، الحضارة الاستهلاكيّة، الحريّات الفرديّة، التقليد و..)[2]. بالإضافة إلى ما تقدّم، يشير شريعتي في سلسلة مؤلّفاته إلى حالات أخرى أيضاً من قَبيل التعصّب الأعمى الجاهليّ العرقيّ والقوميّ، والانحرافات، النزوع إلى الزهد، الخشية من الإبداع، الاستسلام للاستبداد والظلم، والانقطاع الثقافيّ والتاريخيّ و...، باعتبارها عوامل مهمّة في تخلّف المجتمع.

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 29، ص 594 - 595.

(2) المصدر نفسه، مج 20، ص 210، 219 - 220 - 234 - 242.

دوْر الثقافة في النهضة الأوروبيّة (نموذج تاريخيّ)

يطرح شريعتي سؤالاً يدعو فيه إلى تأمّل عوامل ركود المجتمعات الأوروبيّة في فترة القرون الوسطى[1]، وعوامل التنمية والنهضة في هذه القارة، ويكتب:

«من المعلوم أنّ أوروبّا مرّت بحالة ركود وتوقّف مؤلمة جداً استمرّت ألف سنة في فترة القرون الوسطى، وبعد ذلك مباشرة أفضت هذه المرحلة من الركود والتوقّف إلى غليان وثورة مفاجئة في العلم والفن والأدب والقضايا الإنسانيّة، ومن ثمّ أدّى هذا الغَليَان والثورة المفاجئة في الفكر إلى ظهور المدنيّة والحضارة في دنيانا المعاصرة. الآن لا بدّ من أنْ نسأل أنفسنا: لماذا توقّفت أوروبّا عن الحركة مدّة ألف سنة، وما الذي حدث فغيّرت موقفها فجأة، وسلكت خلال قرنين أو ثلاثة قرون سُبُلاً، وكشفت حقائق في العلم والفنّ والأدب لم تتوصّل إليها على مدى ألف سنة؟»[2]

ويجيب شريعتي عن السؤال، من منطلق الإيمان «بتعدّد الأسباب» في دراسته للظواهر الاجتماعيّة، فيقول:

«لا شك في أنّ ثمّة عوامل مختلفة وراء ركود أوروبّا في فترة القرون الوسطى، كما أنّ هناك عوامل متعدّدة أيقظتْها من سباتها العميق، ووضعتْها على مسار الحركة والرقيّ والتقدّم السريع الهائل في مختلف الاتّجاهات»[3].

ولقد أشرْنا في بحث العوامل وإمكانات التنمية والتنمية الثقافيّة

---

(1) للاستزادة حول فترة القرون الوسطى أنظر: الأعمال الكاملة، مج31، ص 76 و213 ـ 214 ـ 282.

(2) المصدر نفسه، مج 28، ص 53.

(3) المصدر نفسه، ص 53.

إلى بعض الأسباب التي أدّت إلى النهضة الأوروبيّة. في هذه النبذة تقتضي الضرورة الإشارة إلى العوامل الثقافيّة فقط، والتي تشير إلى إيمان شريعتي بمكانة الثقافة في عمليّة النهضة في أوروبّا:

1 ـ **الميثودولوجيا (المنهجيّة)**: أي طريقة التعامل مع القضايا وأسلوب البحث والدراسة. باعتقاد شريعتي إنّ الركود الفكريّ، ومن ثمّ المدنيّة والحضارة في القرون الوسطى والتي دامت ألف سنة كانت نتيجةً لمنهج القياس الذي وضعه أرسطو ـ التفكير في الخرافات، والتفكير في العموميّات، وفي حقائق ما فوق مستوى العقل البشريّ ـ ، بكلام آخر «منهج التفكير العلميّ الخاطىء»[1].

وحتى تخلّف الدين، يعزوه شريعتي إلى منهج التفكير العلميّ الخاطىء، حيث يكتب:

«إنّ ذلك العامل ـ منهج القياس الأرسطيّ ـ هو الذي كان وراء تخلّف الدين، فتلاه تخلّف العقل والعلم اللذين كانا يتبعان الدين ويدافعان عنه، بمعنى أنّ تخلّف الدين في القرون الوسطى أدّى إلى تخلّف العقل والعلم والآداب والفن والمدنيّة، وتخلّف العقل والعلم أفضى إلى تخلّف الدين»[2].

يضيف: «حينما تتغيّر طريقة النظر إلى الأشياء والقضايا و...، تتوفّر عند ذاك الظروف الملائمة لتنمية أوروبّا، وإنّ ظهور الأجيال الجديدة والمدنيّة في الغرب، والتطوّرات العجيبة في القرنين أو الثلاثة قرون الأخيرة في أوروبّا، كلّها مدينة للتغيير الذي طرأ على طبيعة الرؤية

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 31، ص 43 ـ 51 ـ 52.

(2) المصدر نفسه، ص 42.

والتحقيق في المسائل العلميّة والاجتماعيّة. هذا التغيير في الطريقة عبارة عن إحلال المنهج التجريبيّ، الاستقرائيّ محلّ المنهج القياسيّ، بتعبير آخر، تحوّل أسلوب التفكير من النظرة الشموليّة إلى النظر في الجزئيّات، والاهتمام بالمسائل العينيّة التي من حوْلنا، والتدبّر في المواهب والظواهر الطبيعيّة»[1].

2 ـ **الاقتباس من الثقافة الإسلاميّة**: يرى شريعتي أنّه في أعقاب الحروب الصليبيّة ـ بين مسيحيّي أوروبّا والمسلمين ـ تعرّف الأوروبّيّون على الحضارة والمدنيّة الإسلاميّة، وقاموا باقتباس عناصر منها.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ عوامل من قَبيل ظهور البورجوازيّة، انهيار الإقطاع، النزوع إلى الدنيا والحياة المادّية، اتّساع الرؤية العالميّة، تغيير طريقة التفكير من الاهتمام بعالم ما بعد الموت إلى الاهتمام بالحياة الدنيا، تشوّه شخصيّة أرسطو في الأذهان، اتّباع المنهج الاستقرائيّ والنزوع نحو العلوم الطبيعيّة (تأثير العلماء من أمثال ابن رشد، ابن سينا، الغزالي، وبالأخصّ ابن رشد)، تأسيس النهضة البروتستانتيّة في قلب الكنيسة الكاثوليكيّة، التعرّف على العلوم والفنون والثقافة في اليونان القديمة، العودة إلى المذهب الإنسانيّ والتفكير العقلانيّ اليونانيّ الحرّ، القيام ضدّ الاستبداد الفكريّ والعلميّ للكنيسة في أواخر القرون الوسطى فصاعداً، أقول هذه العوامل كلّها هي من إفرازات الحروب الصليبيّة الطويلة، والاحتكاك بالحضارة والثقافة المنفتحة في المجتمع الإسلاميّ المتطوّر في القرون الوسطى، وقد أوجدتْ تلقائيّاً حركة

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 54 ـ 55 ـ 221.

فكريّة وعلميّة مضادّة للكنيسة[1].

3 ـ **تنقية وغربلة المصادر الثقافيّة**: تُعتَبر التنقية والغربلة الثقافيّة عاملاً آخر من العوامل المحرّكة للنهضة الأوروبّيّة وعنها يقول شريعتي:

«إنّ الحضارة العالميّة الكبيرة التي أنشأها الغرب اليوم، هي وليدة تصميم المثقّفين الأوروبّيين في القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر، على الاكتشاف الصحيح والواعي للمصادر الثقافيّة الغربية منذ العهد اليونانيّ والرومانيّ القديم، والمصادر الإيمانيّة الضخمة الموجودة في الديانة المسيحيّة، وتبديلها إلى قوة توعويّة وبنّاءة ومحفّزة، وقد قاموا بذلك بالفعل ونجحوا»[2].

نموذج نهضويّ ثقافيّ للبلدان المتخلّفة والنامية

وفي إطار تحديد السُّبل الكفيلة بنهوض البلدان المختلفة، يكتب شريعتي ما يلي:

«من أجل دفع عجلة التقدّم في المجتمعات المتخلّفة إلى الأمام، هناك حلّان لا ثالث لهما، أحدهما الحلّ الذي سلكناه في هذا القرن ألا وهو التقليد والنقل واستيراد البضائع الماديّة والمعنويّة من الغرب، وإتلاف البضائع المحليّة المشابهة لها؛ لكن هذا الحلّ، للأسف، أتى بنتيجة معكوسة، فقد أوْصَلَنا إلى الحداثة ولم نقترب من المدنيّة، لا بل أصبحنا أبعد ما نكون عنها. أما الحلّ الآخر الذي أفكّر فيه منذ سنوات، فهو اكتشاف وتقييم الطاقات والمواهب الموجودة في المجتمع، وتنقيتها وتبديلها إلى عوامل إيجابيّة ومصالح مناسبة لإيقاظ

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 31، ص 154 ـ 220؛ والمصدر نفسه 4، ص 259.

(2) المصدر نفسه، مج 20، ص 324.

الأمة والتطوّر، وارتقاء الثقافة والمدنيّة، والتحرّك الخلّاق للمجتمع»[1].

على هذا الأساس يمكن القول: إنّ الطريق الذي كان يفكّر فيه شريعتي لسنوات ـ على حدّ قوله ـ هو نفسه نموذج التنمية الداخليّة الذي يشترط النجاح في التنمية الثقافيّة.

ونبحث هنا أصول هذا النموذج للتنمية الثقافيّة تحت ثلاثة عناوين:

1 ـ **الإيمان بالثقافة المحليّة**: يعتقد شريعتي بأنّ الحفاظ على الهويّة الثقافيّة والإيمان بالثقافة المحليّة هو الملاذ الآمن الذي يكفل تحقيق التنمية، ويرى أنّ الدول الاستعماريّة الغربيّة، وبعدما أدركت هذه القضية، بدأت عمليّة تطهير ثقافي في البلدان المستعْمَرَة.

ولا ريب في أنّ العوامل المهمّة التي تقف بوجه تحوّل المجتمع إلى سوق استهلاكية جديدة هي «**الأصالة الثقافيّة**»، «**الشخصيّة التاريخيّة**» والروابط التقليديّة المُحكَمة في المجتمع. ولقد تعلّمت المجتمعات من التجربة التاريخيّة وعلم النفس وعلم الاجتماع، أنّ العجز الاقتصادي للمجتمع واستهلاكه الدائم للمنتجات المادّية للآخرين، يسبقه عجز فكريّ يُضطرّه إلى استهلاك المنتجات الثقافيّة للآخرين، ويؤدّي هذا إلى فقدانه لاستقلاله وهويّته. لهذا السبب أوحى هؤلاء ـ المستعمرون ـ بهذه الفكرة إلى البلدان المختلفة، وهي أنّ ثقافة الغرب هي الثقافة المتفوّقة، وعلى جميع الثقافات الأخرى أنْ تتبنّى القالب الثقافي نفسه»[2].

من هنا يؤمن شريعتي بضرورة التصدّي لكلّ ما من شأنه محْو هويّتنا الثقافيّة، والبحث عن متّكأ قويّ للتنمية لا يكون خارج حدود

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 33، ص 1031.

(2) المصدر نفسه، مج 20، ص 334؛ المصدر نفسه، مج 12، ص 124.

ذواتنا بل نابعاً من ثقافتنا وتاريخنا ودينا، والاستناد إلى شخصيّتنا التي تقوم على ركنين أساسين هما، التعرّف على ثقافتنا، والإيمان بها[1].

2 ـ **تنقية وغربلة المصادر الثقافيّة:** برأي شريعتي، إنّ المبدأ الآخر المهمّ في التنمية الثقافيّة هو غربلة المصادر الثقافيّة، حيث يقوم بتشبيهها بالمصادر المادّية، وفي ذلك يقول:

«إنّ للأمّة مناجم وثروات اقتصادية زاخرة بمصادر الطاقة، لكن هذه المصادر لا قيمة لها طالما بقيتْ في جوْف الأرض، والأمّة تعاني الأمرّين من شظف العيش والجوع، من دون أن تتمكّن من استثمارها. الشيء نفسه بالنسبة إلى الثروة المعنويّة والثقافيّة، فالأمة تمتلك مصادر ومناجم ثقافيّة تراكمت فوق بعضها البعض، واختزنتها في أعماق ذاتها، لكنّ الجيل الذي فقدَ جدارته يحمل في ذاكرته الجمعيّة مصادر ثقافيّة ومعرفية ومعنويّة هائلة، ظلّ محروماً منها، بلا وعْي منه، وبقيتْ تلك المصادر من دون استفادة»[2].

من جهة أخرى، يتابع شريعتي:

«الشبه الآخر الموجود بين مصير المصادر المادّية والمصادر الثقافيّة للأمّة، هو أنّ المجتمع الذي لا يستطيع استخراج مصادره المادّية بنفسه، يقوم الآخرون الذين يمتلكون الإمكانات والقدرة بهذا العمل نيابةً عنه، وتصبح تلك الأمّة، مع ما تملك من مصادر ثقافيّة، تابعة للأجانب، وتقتات من فُتات موائدهم»[3].

ويواصل حديثه قائلاً:

«كما أنّه ـ من الناحية المادّية ـ باستطاعة الأُمّة المتخلّفة أنْ تتحوّل

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 213؛ و المصدر نفسه، مج 19، ص 368.

(2) المصدر نفسه، مج 20، ص 297.

(3) المصدر نفسه، ص 304.

إلى أمّة متقدّمة، وتحقّق الرفاهية الاقتصاديّة والماديّة، عن طريق القيام بعمليّة استخراج هذه المصادر، كذلك هو الحال من الناحية الثقافيّة والمعنويّة، حيث يمكنها أنْ تتحوّل إلى مجتمع عصريّ أصيل، وفي الوقت نفسه مجتمع بنّاء وخلّاق من خلال استخراج ثروات هذه المناجم العظيمة»[1].

ثمّة نقطة مهمّة ينبغي التذكير بها هنا وهي أنّ شريعتي لم يقصد من استخراج المصادر الثقافيّة بالضرورة أنّ ثقافة المجتمع تحتوي على عناصر إيجابية تماماً، بل في كلّ ثقافة هناك عناصر إيجابيّة وبنّاءة، وأخرى سلبيّة ومُعرقِلة لمسيرة النهضة والتنمية ـ إنّ الأمّة التي تسعى إلى معرفة نفسها وتجديد وجودها تحتاج إلى المعرفة العلميّة، وتحليل العناصر الإيجابيّة والسلبيّة لكي تُعبّد طريق التنمية من خلال تعزيز الخصائص الإيجابيّة، وتزيل، تدريجيّاً، العناصر السلبيّة من وجه الثقافة[2].

3 ـ **ضرورة الارتباط الواعي والمنطقيّ مع الغرب**: باعتقاد شريعتي ينبغي توخّي الحذر عند التعامل مع الغرب، لأنّ الأُمَم التي تحفظّتْ وانعزلتْ وتحصّنتْ خلف أسوار منيعة، ظنّاً منها أنّها ستبقى بمنأى عن خطر الغرب، تآكلتْ واضمحلّتْ وغاصتْ في وحل التخلّف والانحطاط. من جانب آخر، فإنّ الأُمم التي فتحتْ أبوابها على مصراعيها أمام الغرب، جرْياً وراء حُلُم الأمّة العصريّة والمتحضّرة، ابتُليتْ بالاستعمار، وصارتْ بنفسها سبباً لانهيار ثقافتها وشخصيّتها، ولذا، لا ينبغي تجاهل الثقافة والمدنيّة الغربيّة المهاجمة، ولا الوقوف أمامها

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 298.

(2) المصدر نفسه، مج 27، ص 81.

بانْبهار، فكلا الطريقين في مصلحة الاستعمار.

إذن، ما الذي يجب فعله إزاء الغرب ـ الذي على حدّ قوله ـ يبتدع لنا في كلّ دقيقة وفي كلّ ثانية تيّارات فكريّة وأساليب جديدة للحياة؟ يختار شريعتي طريقاً ثالثاً بعيداً عن التقليد بين هذين الطريقين المعوجّين ـ الجمود على الماضي والرجعيّة أو التجدّد والتحديث ـ هو طريق «المعرفة» و«الابداع» و«الانتخاب».

وممّا لا شكّ فيه أنّ التعرّف على ماهيّة الغرب ضرورة حيويّة، ولمعرفة الطريقة التي استخدمها لبلوغ هذه المرحلة من التنمية، لابدَّ من دراسة الأمر بدقّة، حتى يمكننا بذلك إرشاد البلدان المتخلّفة عن ركب التقدّم إلى الطريق الأمثل للتنمية، وكذلك فإنّ معرفة الغرب مهمّة بالنسبة إليْنا لجهة التعرّف على الطريقة التي نجح من خلالها في حرماننا من مصادرنا الثقافيّة والمعنويّة، فلا نكرّر الأخطاء نفسها التي استغلّها سابقاً.

يقول شريعتي حول موضوع الإبداع والانتخاب:

«عليْنا أنْ نتّكئ على مرتكزاتنا الثقافيّة، والمعنويّة والأخلاقيّة، وأنْ نقوم بخلق وإبداع طراز بناء المجتمع الجديد. وألّا نقوم بتقليد الغرب لاشعوريّاً، بل عليْنا اخْتيار اللّوازم والعناصر المناسبة التي تدخل في تركيب وبناء المجتمع تحت التأسيس، من خلال المعرفة العلميّة والإدراك الدقيق، وعلى أساس متطلّبات مجتمعنا ومقتضياته»[1].

وهو يطرح تجربة اليابان بوصفها مثالاً حيّاً بخصوص هذا النموذج، وعلى الرغم من اعتقاده أنّ تجربة اليابان تجربة غير مثاليّة للتنمية، إلّا أنّه يقوم بطرحها من أجل نفْي استدلال المفكّرين أشباه

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 11، ص 2 ـ 3؛ والمصدر نفسه، مج 20، ص 121 ـ 122؛ والمصدر نفسه، مج 27، ص 153 ـ 154.

المثقّفين الذين يستدلّون بأنّه ليس بالإمكان الحفاظ على الهويّة الوطنيّة والثقافيّة والأخلاقية، ولا بدّ من تكريس الاهتمام لاقْتباس الصناعة والعلم من أوروبّا»[1].

استنتاج وتقييم

نستنتج ممّا تقدّم أنّ الثقافة هي إحدى المقولات الرئيسية التي استحوذتْ على اهتمام شريعتي فتناولها في مؤلّفاته بالدراسة والتحليل. فقد قام بدراستها من جهاتها الأربع، بما في ذلك علاقتها بالتنمية، وعلى الرغم من أنّه أقام علاقة متبادلة ـ في أطروحة **«ماركس ـ فيبر»** ـ بين القاعدة الاقتصاديّة والبنية الفوقيّة الثقافيّة، وذكّر المهتمّين بشؤون التنمية وتحوّل المجتمعات بضرورة اقتران حصول التغيير والتحوّل في كليهما معاً، إلّا أنّه أكّد على أهمّية دوْر عنصر الثقافة، والاستقلال الثقافيّ والتنمية الثقافيّة، وطرح ضرورة إرساء قواعد الفكر والثقافة، والتنمية والثورة الفكريّة والثقافيّة باعتبارها القاعدة الملائمة للتنمية، وشمّر هو بنفسه عن ساعديْه للقيام بهذا الأمر المهمّ.

وهو، إلى ذلك، عرّف الثقافة ووضع حدوداً فاصلة بينها وبين المفاهيم الأخرى، أحدها الحدّ الفاصل بين مفهوم الثقافة والأيديولوجيا الذي استرعى أيضاً انْتباه منتقديه.

وحوْل العلاقة بين الثقافة والأيديولوجيا، يعتبر البعض أنّ الأيديولوجيا جزء من الثقافة، في حين ميّز البعض أيضاً بين هذين الاثنين، ويُعتَبر شريعتي من جملة من فصل بين هاتين المقولتين، وفي الوقت ذاته، ربطَ بينهما بعلاقة عينيّة ومنطقيّة متبادلة، فاعتبرَ الأيديولوجيا مقدّمة على الثقافة، بالشكل الذي رفضَه بعض منتقديه

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 5، ص 109.

وقَبِلَهُ البعض الآخر. يبيِّن أحد المهتمّين بدراسة أفكار شريعتي رأيه بخصوص تقدّم الأيديولوجيا على الثقافة بالشكل التالي: تقتضي الضرورة العقليّة والمنطقيّة، تقدّم الأيديولوجيّة على الثقافة لأنّ جوهرها ـ الأيديولوجيا ـ هو الإيمان بفكرةٍ وهدفٍ سامٍ، وتحديد الطريق للوصول إليه، ومن هذا المنطلق، فإنّ النظرةً الشموليّة والأيديولوجيا (المذهب الفكريّ) هي أساس كلّ الأفكار والأعمال والسلوك الفرديّ والاجتماعيّ، كما أثبت الواقع التاريخيّ ذلك أيضاً، أي أنّه منذ بداية حياة الجنس البشريّ كان هناك الإيمان والاعتقاد ـ صحيح أو غير صحيح ـ ومن ثم برزت إلى الوجود العادات والتقاليد والشعائر والظواهر الأدبيّة والسياسيّة والعلميّة والثقافيّة المتناسبة مع تلك الاعتقادات. كذلك لا بدّ من القول: إنّه ما دامت الأيديولوجية خالصة لم يتّسرب إليها الكذب والرياء والزيف، فإنّها سوف تنتج الثقافة التي تتناسب معها[1]، فضلاً عن أنّه في تبرير أولويّتها على الثقافة يمكن القول:

إنّ الحضارة والثقافة مدينتان في توسعّهما وانتشارهما إلى الأيديولوجيا، كما أنّ التنمية الثقافيّة، المعرفة والحكمة، المدّ العلمي والسموّ الأخلاقيّ جميعها منوطة بوجودها[2]. والدليل الأخير على إثبات تقدّم الأيديولوجيا على الثقافة هو أنّها من وجهة نظر شريعتي، عامل للديناميكية والديمومة، والثقافة بحاجة إليها لكي لا تنجرّ إلى التوقّف والسكون.

الموضوع الآخر الذي تزخر به كتابات شريعتي الثقافيّة هو

---

(1) يوسفي أشكوري، **فرهنگ وايديولوژى** (الثقافة والأيديولوجيّة)، المهرجان العاشر لذكرى استشهاد الدكتور علي شريعتي، باهتمام أمير رضائي، ص 150.

(2) قانعي راد، محمد أمين: «فربه تراز اسطورة: طراحي جامعه أيده آل»، (أعظم من أسطورة، نموذج المجتمع المثالي)، (فربه تر از اسطوره، طراحي جامعه ايده آل)، صحيفة جهان اسلام، عدد ثقافي خاص، العدد السابع، 1994.

موضوع الأصالة والمعاصرة أو التراث والحداثة. وهناك ثلاثة اتّجاهات في هذا الإطار هي:

1 ـ نبْذ الأصالة في مقابل المعاصَرة.

2 ـ التأكيد على الأصالة مع نبذ الحداثة الغربيّة.

3 ـ رؤية نقديّة للأصالة والمعاصَرة معاً، لمصلحة الجمع بينهما وتقديم رؤية توفيقيّة ـ متكاملة. وبالطبع فإنّ شريعتي ينتمي إلى «الاتّجاه الثالث»[1].

من هنا، يمكن القول: إنّه امتلكَ رؤية سوسيولوجيّة واقعيّة للأصالة والمعاصّرة، فهو لم ينبذ الأصالة ولم يقبلها بشكل مطلق، بل كان يعتقد أنّ البلدان النامية تتمتّع بروح كلاسيكيّة (تقليديّة)، وعلى الرغم من أنّه يحمل رؤية نقديّة بالنسبة إلى الأصالة، إلّا أنّه جعل من هذا النقد وسيلة للاستفادة منها بعد تنقيتها وغربلتها، باعتبارها عاملاً مهمّاً لاستنفار الطاقات في عمليّة التغيير والتحوّل الاجتماعيّ، وكذلك بوصفها عاملاً في صنع هويّة المجتمع. أمّا عن المعاصَرة، فمن خلال تمييزه بينها وبين المدنيّة، نراه ينتقد وينبذ بقوة، المعاصَرة النافية للأصالة، والمروّجة لثقافة الاستهلاك واستيراد الجديد، إلّا أنّه يؤيّد ويروّج للمدنيّة [التنمية] التي أحد أركانها، اقتباس خبرات الغرب وإنجازاته القيّمة في مجال التقنية، والعلم و....

إلى ذلك، ينتقد شريعتي أساليب التعاطي مع الأصالة ـ الثورة، الاتّجاه المحافظ، الإصلاح ـ ويؤيّد ويقترح بدوْره نهج النبيّ الكريم (ص) الذي يجسّد نهج الإصلاح الثوريّ، بوصفه أسلوباً مناسباً وحيويّاً للتعاطي مع التقاليد وإحداث التحوّل والتنمية. من

---

(1) محمود عمراني، **نظرة سريعة إلى استراتيجيّة، ميثودولوجيا، وأيديولوجيا شريعتي، لماذا شريعتي؟**، ص 56.

وجهة نظره، إنّ الانتقادات الموجّهة إلى الأساليب الثلاثة المتقدّمة لا يمكن توجيهها إلى هذا الأسلوب، لا بل إنّ: «إحدى مزايا نهج الإصلاح الثوريّ هي أنّ استخدامه لا ينأى بالإنسان عن الناس». «إنّ شريعتي، باعتباره مؤمناً بتقاليده الثقافيّة، يؤمن كذلك بأنّ شحن أفكار الثقافات الأخرى ـ التي لا تمتلك جذوراً عضويّة ـ في المجتمع الإيرانيّ أمرٌ غير ممكن. لذلك استطاع عن طريق تطبيق نهج النبيّ الأكرم (ص) في المجتمع الإيرانيّ، أنْ يُحدث تحوّلاً في البنية العقديّة لشعبه، وكذلك في طبيعة إدراك المجتمع لنفسه»[1].

وفي دراسته للعوامل والعراقيل التي تعترض مسيرة التنمية والتنمية الثقافيّة، مثل التغييرات الاجتماعيّة، يعتقد شريعتي بتعدّد العوامل، ومبدأ السببيّة المتبادلة، والعوامل الداخلية والخارجيّة، ومبدأ عدم القطعيّة و...، أضف إلى هذا أنّه:

- لا يأخذ بعين الاعتبار العوامل والعراقيل التي تعترض مسيرة التنمية والتنمية الثقافيّة في حقبة محدّدة فقط، فهو يطرح دوْر عامل الهجرة التي حدثت في الحضارات الـ ـ 29، وذلك طيلة حُقَب التاريخ الإنسانيّ المختلفة.
- باعتقاده، إنّ بعض الحقائق، مثل الأصالة، تلعب دوراً مزدوجاً في عمليّة التنمية، ويرتبط هذا، في الحقيقة، بنمط توظيفها في هذه العمليّة.
- يطرح في هذا البحث مسألة هامّة ألا وهي مسألة تقييم الحقائق بحسب معايير الزمان والمكان. بمعنى أنّه، يمكن لحقيقة ما في مكان ما أن تلعب دوْراً إيجابيّاً في عمليّة التنمية، في حين يمكن أنْ تكون تلك الحقيقة نفسها عائقاً أمام النموّ والتنمية في زمان

(1) سروش عرفاني، مصدر سابق، **شريعتي في العالم**، ص 225.

ومكان آخر. مثلاً نبْذ الدين في الغرب، ربّما كان له دوْر إيجابيّ في نهضة تلك المجتمعات وتطوّرها، في حين قد يقوّي ذلك من تيّار التخلّف في البلدان النامية.

- يتبنّى رأي أصحاب نظرية التبعيّة ـ في موضوع العراقيل والصعوبات التي تعترض طريق التنمية ـ والذي يقول بدوْر الاستعمار في تخلّف بلدان العالم الثالث، إلّا أنّه لا يعتبره العامل الوحيد المطروح لهذا التخلّف، بل يعتقد أنّ العوامل الداخليّة هي الأكثر تأثيراً في تخلّف المجتمع من العوامل الخارجيّة.
- على الرغم من أنّ شريعتي يتطرّق إلى عوامل متعدّدة في موضوع التنمية، ويعتقد بأن مبدأ السببيّة المتبادلة هو العامل المثاليّ من بين هذه العوامل، مع هذا فهو يعتقد بالتراتب والتسلسل بينها أيضاً؛ مثلما تؤدّي الهجرة إلى اتّساع النظرة الشموليّة، وأنّ النظرة الشموليّة والأيديولوجيا تؤدّيان إلى التنمية الثقافيّة، وبدوْرها التنمية الثقافيّة تفضي إلى تحقّق التنمية في المجالات الأخرى.

وغنيّ عن القول: إنّ شريعتي ـ عند استعراضه لعوامل التنمية في أوروبّا ـ لا يربط بين العامل الاقتصاديّ والعامل الثقافيّ بوحْي من تأثيرات **ماركس** و**فيبر** فحسب، بل إنّه يشير، بالإضافة إلى ذلك، إلى عوامل متعدّدة كانت قد لعبتْ دوْراً في نهضة أوروبّا.

وعن نموذج التنمية الذي يقترحه للبلدان المتخلّفة يمكن القول: إنّه يقوم بتصميم نموذج للتنمية الثقافيّة آخذاً بالاعتبار أهميّة عامل الثقافة، وكذلك دوْر وأهميّة العوامل الداخليّة في التنمية، ومن أهمّ عناصر هذا النموذج، الإيمان بالثقافة الذاتيّة أو مبدأ العودة إلى الذات، والذي يُؤمّن الأرضيّة الملائمة للتنمية الدائمة والشاملة عن طريق عنصرين آخرين هما: (تنقية وغربلة المصادر الثقافيّة، والتعرّف على الثقافات الأخرى ومن ثمّ الارتباط الواعي بها).

الفصل السابع

شريعتي، الدين، التنمية الثقافيّة

امتزجَ تاريخ وثقافة الأُمَم دائماً بروح الدين، ويقول شريعتي في هذا الشأن:

«يُعتَبر الدين الأساس الفكريّ والثقافيّ الذي ينبني عليه أيّ مجتمع في التاريخ، فعندما يريد المؤرّخ أنْ يكتب عن تاريخ الحضارات والمدنيّات، أو أنْ يقوم بتدريسها في الجامعات، يجد أنّ بحوثه ودراساته حول ثقافة أيّ مجتمع أومدنيّة أمّة من الأُمَم قد تحوّلت تلقائيّاً إلى نقاش دينيّ أو ثقافة ومعرفة بذلك الدين»[1].

(1) الأعمال الكاملة، مج 29، ص 22.

الدين والثقافة

العقيدة الدينيّة والثقافة الدينيّة

عن كيفية تحوّل الدين من قالب الدعوة والأيديولوجيا إلى ثقافة دينيّة، يكتب شريعتي فيقول:

«يظهر الدين في بدايته كدعوة تقوم على أساس أيدولوجيا بسيطة جداً وشفّافة ومنزّهة عن كلّ شائبة، حيث تمثّل الرسالة جوهر هذه الدعوة، لكن تكتنف هذه الدعوة شيئاً فشيئاً هالة من الثقافة، وتتحوّل إلى جدول يتفجّر من عين ماء ويمرّ عبر أراضٍ مختلفة، ويمتزج بأنواع الأتربة وسيقان النباتات الدقيقة والغدران والسواقي الكدرة والصافية، ليصل في نهاية المطاف إلى وادٍ، وبدَلاً من أنْ يواصل تقدّمه، ينتشر ويسقي أرجاء هذا الوادي الفسيح، ليصيّره روضة مليئةً بالأزهار والنباتات والأشواك والأثمار الحلوة والمُرّة، أو أنّه يصل إلى أرضٍ مزروعة سابقاً، فيسقيها ويمنحها لوناً ووجهاً آخر، وحينذاك لا يبقى الدين في إطار دعوة خالصة فقط، بل يتحوّل إلى مدنيّة، إلى مجموعة ثقافيّة. وهنا نرى كيف يستولد الدين الثقافة، ليتحوّل بعد ذلك هو نفسه إلى ثقافة»[1].

وعلى الرغم من تمييزه بين العقيدة الدينيّة والثقافة الدينيّة، يعتقد شريعتي بأنّ الفصل بين هذين الاثنين أمرٌ غير ممكن:

«اليوم، لا يخطر ببال أيّ أحد أن يفصل بين الثقافة الهنديّة والديانة الهندوسيّة، أو يفصل الحضارة الفارسيّة القديمة عن الديانة الزرادشتيّة»[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 145 ـ 146.

(2) المصدر نفسه، ص 145.

الدين والقوميّة

يرى شريعتي وجود اختلاف في وجهات النظر بين التيّارات الفكريّة المختلفة حول العلاقة بين الدين والقوميّة. فهناك فريق يرى أنّ هذين الاثنين متطابقان مع بعضهما البعض، ويعتبر أنّ الدين نتاج قوميّ - يصدق هذا على الأديان البدائية، بينما الأديان الكبرى لها امتدادات ما وراء قوميّة - في المقابل، يؤمن فريق آخر بأنّ الأديان تقع في الجهة المقابلة للقوميّة، وذلك عندما يكون الموطن التاريخيّ للدين خارج نطاقها. (يُطرح هذا التحليل من جانب القوميّين لدواعي نبذ الدين)[1].

ويضيف حول موضوع عِلّة الْتباس العلاقة بين القوميّة والدين:

«من ناحية، فإنّ القوميّة والدين حقيقتان متداخلتان في بعضهما البعض بحيث لا يمكن تصوّر إمكان الفصل بينهما، ومن ناحية ثانية، هما، في الأساس، مقولتان منفصلتان عن بعضهما البعض»[2].

ولإزالة الالتباس، يتناول هاتين المقولتين بالشرح، فيعرّف الدين بأنّه العقيدة أو الأيديولوجيا، ويعرّف القوميّة بأنّها شخصيّة الوجود الجَمْعيّ، ويقول بخصوص العلاقة بين هذين الاثنين:

«من جهة، لمّا كانت القوميّة هي الشخصيّة التي يتّصف بها أيّ وجود جَمْعيّ، وهي - القوميّة - تنطوي على نمط من السلوك والروحيّة وأسلوب فكريّ وشعوريّ محدّد، فإنّها تنزع بشكل طبيعيّ إلى العقيدة التي تنسجم معها إلى حدّ ما، أو تلك التي - على الأقلّ - حين تستوعبها وتأخذ بها، تقوم بتكييفها مع شخصيّتها وتطويعها طبْقاً

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 139 - 140.

(2) المصدر نفسه، ص 140.

لخصوصيّتها. من جهة أخرى، فإنّ الدين بوصفه مزيجاً من العقيدة والعاطفة، يعتبر بدوْره وليد الثقافة، ولأنّه، في الوقت نفسه، يحمل رسالة، ويمثّل عامل حركة، يؤثّر في مسار التاريخ، ويصبح عاملاً لخلق المدنيّة أو تغييرها، كما يؤدّي إلى سلسلة من الثورات في مجال العلوم، الفلسفة، الآداب، الفن، أساليب الحياة، الأخلاق والسلوك الجمْعيّ، وهذه العوامل بمجموعها تترك آثاراً عميقة لا يمكن إنكارها على ما نُطلق عليه الشخصيّة والروح الجمْعيّة لأيّة أمّة من الأُمم، حيث تتباين درجة هذا التأثير تبْعاً لقوّة أيّ من هذين العاملين ـ الشخصيّة التاريخيّة أو العقيدة الدينيّة ـ »[1].

الدين، التراث، الأيديولوجيا

1 ـ **الدين والتراث**: برأي شريعتي إنّ الدين كتراث، هو نفسه ما كان قد عرّفه **دوركهايم** بـ «**تمظهر الروح الجمْعيّة**»، ويكون في هذه الحالة عبارة عن: مجموع العقائد الموروثة، والمشاعر الملقَنة، وكذلك تقليد الموضة والروابط والشعائر والطقوس الاجتماعيّة المتداولة، والأحكام الخاصّة العمليّة اللّاشعوريّة. فلا شكّ في أنّ مجموعة هذه العناصر تشكّل ديناً ذا أساس تقليديّ أعمى غريزيّ موروث أو اجتماعيّ، وغالباً ما يكون مؤثّراً على تجلّي الروح الجمْعية لفئة من الفئات[2].

2 ـ **الدين والأيديولوجيا**[3]: بحسب تفسيره فإنّ «الدين نوع من

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 142 ـ 144.

(2) المصدر نفسه، مج 23، ص 74.

(3) لقد ميّز الدكتور شريعتي بين الدين كأيديولوجيا والأيديولوجيا غير الدينيّة (أنظر: المصدر نفسه، مج 27، ص 140 ـ 142).

الأيديولوجيا القائمة على النظرة الشموليّة، رؤية خاصّة عن الإنسان وعلاقته بالعالم، نظام قِيَميّ ومجموعة من التعاليم والأحكام المُستقاة من النظرة الشموليّة تلك»[1].

باعتقاد شريعتي، إنّ الفارق بين هذين الإثنين هو في أنّ الدين كأيديولوجيا ـ بخلاف الدين التقليدي الذي لا يقوم المرء باخْتياره بل يَرِثه ـ عقيدة تُنتَخَب عن وعي في ضوء المتطلّبات والانحرافات الموجودة والعينيّة، ومن أجل تحقّق المُثُل العليا التي يهيم بها الإنسان أو المجموعة أو الطبقة[2].

3 ـ تحوّل الدين من قالب الأيديولوجيا إلى التراث:

في موضوع تحوّل الدين من الأيديولوجيا إلى التراث، يعرض شريعتي التحليل التالي:

«جميع الأنبياء العظام، في بداية دعْوتهم إلى الله وتأسيسهم لنهضة تنشر الوعي وتنير درب البشريّة، ورفعهم شعارات طبقيّة وفئويّة وإنسانيّة محدّدة، الْتَحَقَ بهم مجموعة من الأفراد عن وعْي، بَيْدَ أنّه في المراحل التالية، يتحوّل هذا الدين إلى مؤسّسة بعدما كان حركة، ثمّ يتمظهر على شكل منظّمة، ويتحوّل العمل الحركيّ إلى جمعيّة، وتتحوّل الحركة إلى هيئة، وفي هذه الحالة يبدو الدين على شكل عقائد موروثة ـ تراث ـ »[3].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 143.

(2) المصدر نفسه، مج 23، ص 78.

(3) المصدر نفسه، مج 33، ص 79.

أنواع الدين

الدين على نوعين - بحسب شريعتي - تربط بينهما علاقة جدليّة ومتبادلة نشير إليها، هنا، تحت ثلاثة مسمّيات:

دين التوحيد ودين الشِّرْك

على عكس أطروحة **ديفيد هيوم «*David Hume*»** التي تقول بأنّ بداية الرؤية الدينيّة هي الشِّرْك، يرى شريعتي أنّ التوحيد هو بداية الرؤية الدينيّة في التاريخ، ويعتقد أنّ دين التوحيد القائم على الوعْي والبصيرة، وعلى الحبّ وحاجة البشر التي هي حاجة فطريّة فلسفيّة - وهي غير حقيقته الفلسفيّة - هذا الدين هو عامل اجتماعيّ بنّاء، يعمل على تبرير وحدة البشر والوحدة الطبقيّة والعرقيّة والوحدة الوجوديّة، بمعنى نظام العالم، التآلف بين العناصر كافّة، ووحدة اتِّجاه مصير الإنسان وقوى ما وراء الطبيعة[1].

في المقابل، فإنّ دين الشِّرْك،[2] الذي يحمل من وجهة نظره طبيعة انحرافيّة، بدأ منذ تحوّل نظام المساواة في تاريخ البشر إلى نظام اللّامساواة والتفرقة، أي أنّ ظهور دين الشِّرْك هو لتبرير نظام اللّامساواة هذا، وإضفاء القدسيّة على نظام الشِّرْك، وليعمل كأكبر مُدافع وأنجع وسيلة لتوجيه وتفسير وتقديس النظام الطبقيّ والتفرقة بين البشر والاستغلال على طول التاريخ البشريّ.

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 22، ص 25، المصدر نفسه، مج 15، ص 145.

(2) يرى شريعتي أنّ دين الشرك هو وليد النظام الطبقي غير العادل، بل إنّ الجهل والخوف والمصلحة هي عوامل مؤثّرة في ظهوره. (الأعمال الكاملة، مج 22، ص 25).

إنّ دين الشِّرْك على نوعين: شِّرْك ظاهر، وهو الشِّرْك المعلوم، وله أصنام وآلهة متعدّدة، والآخر شِّرْك باطن مُستتر في لباس التوحيد والأديان التوحيديّة، وهو الذي سعى أنبياء التوحيد أنفسهم لتحطيمه. هذا النوع من الشِّرْك ـ الذي تلوّنَ بلون التوحيد ـ هو شِّرْك مزمن لا تدركه عامّة الناس[1].

في هذا المجال يعتقد شريعتي بأنّ التوحيد كان كالبرق لمع للحظاتٍ ثم خبا نوره، في حين أنّ التاريخ كان محكوماً عليه دائماً بأن يكون تحت سلطة دين الشِّرْك.

الدين الأيديولوجيّ والدين التقليديّ

تمّت الإشارة في السطور المتقدّمة إلى أنّ شريعتي كان يعتقد بوجود مرحلتين تاريخيّتين، الأولى، هي مرحلة الدين الأيديولوجيّ، والثانية هي المرحلة التي تحوّل الدين فيها إلى تراث محلّيّ قوميّ أو اجتماعيّ.

دين ما دون العلم ودين ما فوق العلم

من زاوية أخرى، ينقسم الدين قسمين: دين ما دون العلم ـ وهو الذين يحدّد الإنسان ضمن قوالب قديمة وضيّقة ـ ودين ما فوق العلم ـ وهو الذي يمنح الإنسان نظرة شموليّة رحبة وواسعة عن المحسوسات ـ ويكتب شريعتي بهذا الخصوص:

«إنّ الدين عند بعض الأفراد والشعوب في مرحلة معيّنة هو ما دون العقل وتقريباً أمر غريزيّ، وهو مجموعة من المفاهيم «الدوغماتيّة»

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 16، ص 134 ـ 135.

والمحرّمات «التابو» أو المقدّسات المتمثّلة في السُنن الموروثة والعقائد الخرافيّة والغامضة التي تجرّ أتباعها وراءها لا شعوريّاً، وسببه الأصليّ الخوف والأطماع والحُرُمات المجهولة لا غير. وعند البعض الآخر يتجاوز الدين مستوى العقل والعلم أيضاً، وهو كالنار التي توقِد العقل وتمنح أشعّة نوره المعرفة بالدنيا والبصيرة التي يعجز عنها عقل «ديكارت» وعلم «فون براون»[1].

وبرأيه، إنّ كلّ خطوة تخطوها الإنسانيّة والمجتمع باتّجاه المعرفة، النهضة والتطوّر المادّي، الرفاهية، تكامل العلم و...، لا بدّ من أنْ تبتعد فيها عن الدين ما دون العلم الذي هو من إفرازات الجهل والضعف والحرمان والخوف، ويحتاج معها إلى الدين ما فوق العلم والراقي الذي يُضفي الصفاء على الحياة، الوجود و..[2]..

الدين ودوْره الثنائي في التنمية والتنمية الثقافيّة

من المفيد القول: إنّ شريعتي يتبنّى توجّهات متناقضة، في الظاهر، تجاه الدين، وهو نفسه يقول عن هذا الموضوع:

«لماذا لا ينقم أحد على الدين قدر نقمتي عليه، ولا يؤمن به أحد قدر إيماني به، ولا يعقد عليه أحد أملاً في القرن العشرين. وهذه الحالة المتناقضة التي ترونها غالباً في أحاديثي ـ ولهذا الدليل تصدر أحكام متناقضة بشأنها ـ هي بسبب عدم وجود دين واحد، بما في ذلك الإسلام»[3].

إنّه، ينظر أحياناً إلى الدين بوصفه حافزاً على النهضة والتنمية

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 143.

(2) المصدر نفسه، مج 35، ص 273.

(3) المصدر نفسه، مج 23، ص 73.

الثقافيّة، وأحياناً أخرى بوصفه عائقاً في طريقهما، وذلك نظراً للأوجه المتناقضة التي يحملها.

الدين كعامل للتنمية والتنمية الثقافيّة

إلى ذلك، يعتبر شريعتي الدين كعامل مساعد على التنمية والتنمية الثقافيّة، وفي معرض تحليله لهذه النظرة الإيجابيّة يقول: على العكس من تصوّرنا وعقولنا، فإنّ الدين كان عاملاً للحركة والتقدّم والكمال، وبمساعدة الدين يمكن اجْتثاث عوامل التخلّف المعشِّشة في الفكر والمجتمع[1].

وهو يشير إلى دوْر الدين في التنمية الداخلية، ويقول:

«أحد السُبل المتاحة للنهوض بالمجتمعات المتخلّفة، وسَوقها إلى الأمام، هو التعرّف على الطاقات والإمكانات التي يختزنها ذلك المجتمع، وتقييمها والنفاذ إلى داخلها، وتنقيَتها وتحويلها إلى عوامل إيجابية ووسائل ملائمة للنهضة، والتقدّم والنضج الثقافيّ، والمدنيّة والديناميكيّة الخلّاقة. وبلا شكّ، يُعتبر الدين هنا أحد العوامل المؤثِّرة في هذه البلدان التي لا تزال تعيش في صورة مجتمعات تاريخيّة. وعليه لا بدّ من الحلول، من خلال الدين، في الضمير الفرديّ والجمعيّ للمجتمع الدينيّ وإيقاظه»[2].

ومن أجَل إثبات مُدّعاه، يقدّم عيّنات تاريخيّة مُنتَزعة من الإسلام والمسيحيّة و.... ولمّا كنّا سنناقش هاتين الديانتين بشكل مستقلّ في مكان آخر من هذا الكتاب، نشير هنا باخْتصار إلى

(1) أنظر: الأعمال الكاملة، مج 35، ص 92، المصدر نفسه، مج 22، ص 126.

(2) المصدر نفسه، مج 33، ص 131 ـ 132.

الدوْر الإيجابيّ للدين في التنمية الاقتصاديّة في اليابان من وجهة نظر شريعتي:

«السبب الذي جعل الاقتصاد اليابانيّ يصل إلى ما وصلَ إليه من ازدهار وانتعاش، على الرغم من افتقاره إلى أيّ نوع من المصادر الانتاجيّة والثروات الطبيعيّة، هو زهد الفرد اليابانيّ. فأصحاب رؤوس الأموال اليابانيّون، بدلاً من أنْ يُنفقوا أموالهم في الاستهلاك، نراهم يُنفقونها من أجْل استمرار عمليّة الإنتاج، وهذا يعني أنّ قناعة وزهد الفرد اليابانيّ، لا تعني عدم تهرّب من الإنتاج فحسب، بل هي أيضاً إصرار وتصميم عليه. بالإضافة إلى ذلك اعتماد اليابان على النظام المعروف بـ الرعاية «***Patronage***»، والذي يُعَدّ جزءاً من عقيدة الشنتويّة، الدين الرسميّ في اليابان ـ ويعني هذا النظام رعاية المرؤوسين رعاية أَبويّة، كما يتعامل الأب مع أبنائه، وقد تمّ إدخال هذه الخصيصة في النظام الاقتصاديّ اليابانيّ أيضاً. لقد أدخل اليابانيّ القِيَم المعنويّة إلى منظومة الإنتاج الاقتصاديّ، ما أدّى إلى بلوغه هذه المستويات من التقدّم الاقتصاديّ»[1].

كذلك يعتقد شريعتي بأنّ الكثير من الفضائل الأخلاقيّة والمبادئ الإنسانيّة السامية مثل الحريّة، إلغاء التفرقة والتمييز العنصريّ، المساواة و... ـ التي يمكن تسميتها بالقِيَم السابقة للتنمية ـ سوف تتحقّق على أرض الواقع بشكل أسرع فيما لو ارتبطتْ بالدين. وهو يكتب عن ذلك فيقول:

«إنّ القِيَم وكذلك المعتقدات الإنسانيّة والأخلاقيّة من قَبيل الحريّة، المساواة، عدم التفرقة والتمييز العنصريّ، النزاهة، التضحية، الإيثار، الالتزام، ومقارعة الظلم و... سوف تتحقّق بوتيرة أسرع بكثير، وعلى

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 22، ص 45.

نحو أكمل وأقوى سواء من الناحية الزمنية (الطول)، أم من ناحية التعميم (العرض) في وقتٍ واحد، وعلى جميع الأفراد والفئات والطبقات والأُمَم على اختلاف مستوياتهم الثقافيّة والتربويّة والحضاريّة، والكمال الروحيّ والمعنويّ والفكريّ، وذلك فيما لو أُلحقتْ بالدين. وإذا لم يضمن الدين تحقيق هذه القِيَم المعنويّة والمقدّسات الإنسانيّة والأخلاقيّة، فسوف يُناط تحقيقها بالارتقاء المدنيّ والثقافيّ والمعنويّ للإنسان. أي أنّ هذه المعتقدات سوف تظهر وتبرز في الخارج عندما يكون الإنسان قد طوى مراحل متقدّمة جداً في مسير التكامل والتمدّن»[1].

إلى ذلك، تحدّث بشكل واضح عن أديانٍ تشجّع بصورة عمليّة على التنمية والنهضة. فهو يقول، على سبيل المثال، عن الديانة الزرادشتيّة:

«إنّ الديانة الزرادشتيّة تدعو إلى التفاؤل والنزوع إلى رؤية الجانب المشرق من الأشياء وتسود روحها نزعة واقعيّة قويّة، وتشجّع على العمل والانتاج الزراعي والحياة العمليّة المحسوسة»[2].

الدين عندما يكون عقبة في طريق التنمية والتنمية الثقافيّة

من خلال دراسة واقعيّة لدوْر الدين على امتداد التاريخ البشريّ، يعرض شريعتي تحليلاً في ما يلي خلاصة لما جاء فيه:

«بالمقدار الذي يكون فيه الدين صانعاً لمصير المجتمعات، والحافز وراء ظهور الحركات في التاريخ، وعلى حدّ قول **ويل ديورانت** «***Will Durant***»: المكوِّن للسلطات والنهضات والطبقات والمؤسّسات

(1) الأعمال الكاملة، مج 35، ص 323.

(2) المصدر نفسه، مج 15، ص 213.

الثقافيّة والمعنويّة، ومن العوامل المهمّة في إنشاء المدنيّات والحضارات الإنسانيّة وحتى المؤسّسات الإدارية، فإن الدين كان ولا يزال، بالمقدار نفسه أيضاً، عامل تخديرٍ وجمودٍ في المجتمع البشريّ»[1].

وفي إطار نظرة سلبيّة عن الدين، يقول:

«في معظم الأحيان، كان الدين أداةً بِيَد الطبقة الحاكمة لتكريس نظام اللّامساواة والوضع الراهن فكريّاً وعقديّاً. فقد كان الدين عاملاً لتخدير الناس وخداعهم، لكي يتصوّروا أنّ تحمّل الفقر والذلّ والأسر والمرض والتخلّف والشقاء في الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة هو شرْط للتعويض ونيْل الثواب الإلهيّ بعد الموت، وعلى هذا المنوال، فقد أدّى الدين إلى سلْب إرادة الإنسان وحرّيته في مقابل القوى الما وراء طبيعيّة، وخلق هذا التصوّر عند البشر وهو أنّ أيّة محاولة لتحسين وضعه وأوضاع الناس، أمرٌ يتعارض مع المشيئة الألهيّة و..»[2].

ومن أجْل الاستدلال على أقواله، يشير أيضاً إلى تلك العلاقة المعكوسة بين الدين والتنمية فيقول:

«إنّ المصير الذي آل إليه العالم اليوم، وتصنيف المجتمعات البشريّة، من الناحية العقديّة، يعلّمنا حقيقة مدهشة غير قابلة للتصديق ألا وهي أنّنا لو قسّمنا الفئات العقديّة البشريّة إلى ثلاثة أقسام: الملحدون (المنكرون لله أساساً)، المشركون (الذين يعبدون الله لكنّ إيمانهم مشوبٌ بالشِرْك)، والموحّدون (الذين يؤمنون بالله الواحد الأحد)، لو قسّمنا هذه الفئات العقديّة البشريّة لرأينا أنّ لها تسلسلاً

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 45، ص 120.

(2) المصدر نفسه، مج 22، ص 22 ـ 23، المصدر نفسه 4، ص 383.

معكوساً بشكل كامل من ناحية التمدّن، الثقافة، القوّة، العزّة، البركة، الضمير الجمعيّ، تسخير الطبيعة، النموّ الفكريّ، العلم، الصناعة، الفن، الحقوق الإنسانيّة، الحرّيات الإنسانيّة، درجة العدالة، إمكان نموّ المواهب والتمتّع بالحقوق، وبشكل عام الاستفادة من النِعَم المادّية والمعنويّة، والإمكانات التي أوْدَعَها الله تعالى في ذات الإنسان، فمن المسلّم به أنّ المؤمنين والموحّدين هم الأكثر تخلّفاً، ولا حظّ لهم من النِعَم الإلهيّة، وهم الأكثر ضعفاً، وفقراً، وجهلاً من أفراد القسمين الآخرين ـ الملحدين والمشركين ـ »[1].

بالإضافة إلى الموضوعات الآنفة الذكر التي تناول فيها شريعتي الأديان بشكل عامّ، يتطرّق أيضاً إلى بعض الأديان ـ بشكل خاصّ ـ في بعض مؤلّفاته كالديانة البوذيّة والديانة الهندوسيّة و... ويصفها بالأديان التي تحارب التنمية، فيقول:

«إنّ الديانة الهندوسيّة هي، تماماً، ديانة مُنافية للعقل، ضدّ الاستهلاك، وضدّ الرفاهية، وهي تماماً صورة مقلوبة للمدنيّة المعاصرة، هذه الديانة تعتبر أنّ كلّ ارتباط وحاجة هي عامل للذلّ والتعاسة والألم والانحطاط، وهي تنظر إلى العالم والطبيعة والإنسان بعيون متشائمة»[2].

الدين: تخلّف وتراجع

يعتقد شريعتي:

«أنّ الدين الذي يقوم على تبرير الوضع الراهن، الدين المخدّر للمشاعر، الدين الذي يزيّف الحقائق، الدين الذي يحدّد حركة

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 15، ص60، 213.

(2) المصدر نفسه، مج 35، ص 273.

الإنسان، الدين الذي لا يعتني بالوضع المعاشيّ للناس، هذا الدين هو الذي كان سائداً بين المجتمعات البشريّة على طول التاريخ، وأولئك الذين قالوا: إنّ الدين وليد الخوف، وليد جهل الإنسان بعِلل الظواهر العلميّة، وليد المراحل التاريخيّة التي مرّت بها المجتمعات (الإقطاعيّة والطبقيّة والملكِيّة)، وهو أفيون الشعوب و...إلخ، إنّ هؤلاء جميعاً قد صدقوا في أقوالهم. إنّ استنباط هؤلاء كان صحيحاً، لأنّه كان مستنِداً إلى التاريخ ودراسة حقائقه، فهمْ لم يعرفوا الدين ولم يتعرّفوه بشكل صحيح، لأنهم لم يكونوا متضلّعين به، ولأنّهم كانوا علماء تاريخ؛ وكلّ من يرجع إلى التاريخ يرى أنّ الأديان، أقصد، من كان يدافع عن دين الشِّرْك على طول التاريخ سواء باسم التوحيد، أم باسم الشِّرْك الصريح، كان هذا دَيْدَنهم»[1].

لقد جاءت أغلب الأديان في التاريخ من أجْل تحقيق حريّة الناس، وإرساء أُسُس المساواة بينهم ورقيّهم وتعاليهم، إلّا أنّها على امتداد التاريخ، ولأسباب مختلفة، انحرفتْ وأضحتْ وسيلة لجحود الناس وانحرافهم، وشقائهم وتعاستهم.

نشير هنا إلى بعض عوامل تخلّف الدين وانحرافه ـ من وجهة نظر شريعتي ـ :

1 ـ **استغلال الطبقة الحاكمة**: كما أشير من قبل، فإنه يرى أنّ الطبقة الحاكمة ـ مثلّث الاستبداد، الاستغلال والاستحمار ـ قد جرّت الدين إلى التخلّف لكي يكون وسيلة لتبرير الوضع الراهن وإضفاء الشرعيّة على سلطتها.

2 ـ **تلاشي جوهر الدين وروحه**: «لا ينحرف الدين بزواله، ولا

(1) الأعمال الكاملة، مج 22، ص 22 ـ 24.

يضعف بالهجوم عليه، لكنّه ينحطّ حينما يبقى ظاهره ويندثر باطنه، ويضيع معناه من الأذهان. وعليه فإذا حافظْنا على جميع شعائر الدين بل وحتى فروعه، وتمكّنّا من سلب روحه من المجتمع، فإنّ وجود هذا الدين وعدمه سيّان، بل يكون وجوده أسوأ»[1].

3 ـ **الدين؛ من الوسيلة إلى الهدف**: يكتب شريعتي في مكان آخر عن هذا الموضوع ما يلي:

ثمّة مسألة هامّة جداً من الناحية التاريخيّة وعلم الاجتماع ـ تتعلّق بحياتنا نحن ـ وهي أنّه إذا كانت شدّة حبّي لهذا الدين ولهذا الطريق ـ المقدّس بالنسبة إليّ ـ وشدّة تضحيتي ووفائي لقدسيّة هذا الطريق وعزّته، تؤدّي إلى تحويلي إيّاه إلى «متنزّه»، فهذا يعني أنّه لم يَعُدْ طريقاً مقدّساً، ويعني كذلك انحراف الدين وضياعه، أي إذا أصبحت الوسيلة هدفاً، فسيكون هذا بحدّ ذاته عاملاً لتخلّف الدين[2].

4 ـ **امتزاج الدين بالتراث**: «لقد مزج فريقٌ بين الدين والتراث فدفع بالدين عن هذا الطريق إلى الحضيض، ذلك لأنّ هذا ـ الدين ـ خالد، وذاك ـ التراث ـ متحوّل، الأوّل دائم ولكلّ العصور، والثاني لنظام اجتماعي محلّي وقوميّ خاصّ، الأوّل مصدره الوحي والسماء، والثاني موروث ونتاج العلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة»[3].

5 ـ **غربة الدين عن زمنه**: «الزمن متحرّك، بينما التراث ثابت،

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 29، ص331.

(2) المصدر نفسه، ص 84.

(3) المصدر نفسه، مج 16، ص 326.

والدين الذي يتجسّد في صورة سُنُن اجتماعيّة موروثة ونمطيّة ورتيبة، ويتقولب في أُطُر عصبيّة وجامدة، سوف ينفصل، بالاضطرار، عن زمنه؛ لجهة أنّ الزمن في حركة متواصلة، أمّا التراث فهو مُتقولِب في شكل جامد واحد ورتيب»[1].

6 ـ **الإيمان بثبات الدين وعدم تغيّره**: «ثمّة مفهوم يقول بأنّ الدين وحيٌ منزلٌ من السماء، ولهذا فهو ثابت لا يتغيّر، وأنّ العقل البشريّ في مسير تطوّره لا يقوى على تعديله وتغييره، وكان من نتيجة هذا الاعتقاد أنّ معارضي الدين اعتبروا ذلك دليلاً على اندراسه عبر مسيرة الارتقاء الإنسانيّ، بينما يستدلّ المؤمنون بذلك للبرهنة على ثبات الدين، ورفض أيّ نوع من التحوّل والتكامل»[2].

7 ـ **الفقر الاقتصاديّ**: عندما يُصاب المجتمع بالتخلّف الاقتصاديّ، يكون ذلك سبباً لتخلّف الدين في ذلك المجتمع، ويقول شريعتي بهذا الخصوص:

«المجتمع الذي يُصاب بنقصٍ في موارده الاقتصاديّة والمادّيّة، سيشهد، بالتأكيد، حالة هبوط في مستوى القِيَم المعنويّة أيضاً. إنّ ما يُطلقون عليه اسم الأخلاق والدين في المجتمعات الفقيرة ليس إلّا سنّة وهميّة مزيّفة لا تمتّ إلى القِيَم المعنويّة بصلة»[3].

8 ـ **النظرة المتأثّرة بعوامّ الناس**: هي ظاهرة مَرَضيّة تقلب حقيقة أيّ فكر من الأفكار أو أيّ إنسان، فتصوغه في إطار نظرتها العاجزة، وتُلوّن هذا الفكر الجديد وهذا الدين الجديد بلوْن

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 16، ص 326.

(2) المصدر نفسه، مج 23، ص 257 ـ 258.

(3) المصدر نفسه، مج 20، ص 289.

سُنُنه وعاداته وسلائقه وتقاليده الشخصيّة، وتغيّره بشكل تامّ. وطبيعة الدين مؤهّلة للإصابة بمثل هذه العاهة أكثر من أيّ مذهب فكريّ آخر لأنّ مستمعيه هم عامة الناس[1].

9 ـ **الحماسة الدينيّة المُفَرغة من الوعْي الدينيّ**: هناك فئة تتحلّى بالحماسة الدينيّة وتعتقد أنّها تمتلك وعْياً دينيّاً أيضاً. وهذه الفئة تلحق الضرر بالدين من حيث لا تشعر[2].

مُضافاً إلى ذلك، ذكرَ شريعتي حالات أخرى عدّها من العوامل المسؤولة عن انحطاط الدين وتخلّفه (من قَبيل ارتباط الدين بالعالم الخارجيّ، انفصال الدين عن القاعدة الاجتماعيّة، انحطاط المجتمع و...).

ديناميكيّة الدين

ديناميكيّة الدين وضرورتها

لقد تعرّض الدين ـ بحسب شريعتي ـ عبْر التاريخ، للانحراف والتزييف، وهذا يحتّم، بدَلاً من إبعاده عن أنفسنا، أنْ نسعى لإحيائه والعمل على أنْ يستعيد دوْره الأول.

وهو يرى أيضاً أنّ الدلائل التي تشير إلى ضرورة ديناميكيّة الدين عبارة عن:

1 ـ **رمزيّة لغة الدين**: إنّ جمهور الدين ومستمعيه يتوزّعون على أطياف متنوّعة ومختلفة، ومستويات فكريّة متباينة، ورؤى

(1) الأعمال الكاملة، مج 17، ص 121 ـ 122.

(2) المصدر نفسه، مج 24، ص 5؛ المصدر نفسه، مج 28، ص 302.

متفاوتة، الأمر الذي أضفى على لغته طابعاً رمزيّاً، وهي حقيقة جديرة بالتأمّل، وتؤشّر على ديناميكيّته الدين وضرورة ذلك[1].

2 ـ **حقائق ثابتة وفهْم متغيّر**: يتكامل فهْم الدين مع مسيرة التطوّر الثقافيّ والفكريّ للمجتمع. وينبغي أن يبقى في حالة صيرورة وارتقاءٍ مستمرّين، وأن يرتقي الفهم الدينيّ لدى الإنسان بالتزامن مع ارتقاء باقي الأبعاد المعنويّة والفكريّة لديه[2].

3 ـ **مواكبة الدين لحركة الزمن**: ينبغي للدين أن ينأى بنفسه عن الجمود في قوالب الزمن الثابتة، وذلك لكي لا يتمثّل الفهم الديني والقوانين والأحكام الدينيّة في صورة تعاليم وسُنن راكدة وطقوس موروثة وأعمال نمطيّة وعبثيّة عديمة الروح، ولكي لا يتوقّف عن الحركة في مسير تغيّر الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة ومقتضيات الحياة، ولكي لا يصبح غريباً عن عصره والظروف الجديدة المحيطة به، ولكي يحافظ على تجدّده ونضارته، وينمو ويتكامل ويغنى أكثر من خلال تكامل التاريخ، فيواكب الزمن في مسيرته الصاعدة، ويحول دون الجمود وتوقّف الروح الاجتماعيّة والفكريّة والعلميّة للمجتمع، أقول من أجل كلّ هذا يجب للدين أن يواكب مسيرة الزمن وديناميكيّته[3].

4 ـ **الحداثة الفكريّة الدينيّة**: عندما نضع حقيقة من الحقائق الخالدة في ظرف متغيّر معرّض للاندراس، ستتمظهر بعد مرور

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 24، ص 5، المصدر نفسه، مج 28، ص 302.

(2) المصدر نفسه، مج 23، ص 257 ـ 258.

(3) المصدر نفسه، مج 35، ص 216.

عدّة أجيال في صورة تقاليد موروثة، حينئذٍ، لا تستطيع الأجيال التالية تمييز المحتوى ـ الأيديولوجيا، الدين، الإيمان ـ عن الظرف ـ اللّغة، البيان، منطق العلوم، التراث والاستدلال ـ فتعتبر هذين الاثنين ـ خطأً ـ سبباً ونتيجة، ولأنّ هذه الظروف لا تستطيع الصمود في جميع الأزمنة، وهي زائلة لا محالة، لذا فإنّ الظرف والمظروف سيندثران معاً، إذا لم تَقُمْ هذه الأجيال بإحياء الدين واكتشافه، وإذا لم تَقُمْ بتجديده وطرحه من جديد في ظروف لغويّة، علميّة متناسبة مع عصرها[1].

لوازم ديناميكيّة الدين

يذكر شريعتي في مؤلّفاته وكتاباته عناصر وشروطاً يعتبرها من مستلزمات ديناميكيّة الدين، وهي كما يلي:

1 ـ **فهم الدين**: لا شكّ في أنّ من مستلزمات ديناميكيّة الدين التعرّف على طبيعته وجوهره، وهذا إنّما يتمّ بطريقتين: الأولى، الدراسة المباشرة له، والثانية، التعرّف على الأديان الأخرى ومقارنتها بالدين الذي نحن بصدد التعرّف عليه، ومن البديهيّ هنا أن يكون المنهج المتّبع في التعرّف عليه هو المنهج العلميّ الصحيح[2].

2 ـ **إصلاح الدين**: الإصلاح هو مقوّم آخر من مقوّمات ديناميكيّة الدين. فما عدا العوامل التي تدخل عليه من الخارج، توجد قضايا هي جزء من حقيقة كلّ دين، ولكنّها مع مرور الزمن

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 35، ص 56 ـ 57.

(2) المصدر نفسه، ص 133، و المصدر نفسه، مج 26، ص 477.

وتغيّره تتحوّل إلى قضايا عبثيّة، فيصبح الدين بعد ذلك مجموعة من التقاليد والمراسم والطقوس العبثيّة. إذن، الإصلاح المقصود هنا هو القضاء على هذه القضايا العبثيّة وطرحها جانباً، ومن ثمّ استخراج تلك الروح وذلك التوجّه المدفون تحت ركام تلك القضايا العبثيّة، وتحويله إلى طاقة خلّاقة تبعث على الحركة ـ الديناميكيّة الاجتماعيّة ـ [1].

3 ـ **تنقية وغربلة المصادر الدينيّة**: إنّ غربلة المصادر الدينيّة نمط آخر من إصلاح الدين، والتي تُعَدّ من مستلزمات ديناميكيّته، ويقول شريعتي نفسه حول هذا الموضوع: إنّ أهمّ وظيفة يمكن الاضطلاع بها هي تنقية أسلوب التفكير الدينيّ من أجل إحياء الدين الأصيل، وإبعاد العناصر الدخيلة عليه[2].

4 ـ **الاقتباس من الأيديولوجيّات والمذاهب الفكريّة الأخرى**: إنّ ارتقاء وتكامل أيّة أيديولوجيا ـ دينيّة كانت أم غير دينيّة ـ في ذهن الإنسان وتحقّقها فيزيقياً وعلى أرض الواقع، رهنٌ بالتعلّم الدائميّ، تعلُّم الأيديولوجيا عن باقي الأيديولوجيّات والعلوم والتجارب وكذلك إبداعات الآخر وخبراته، ومن كلّ الظواهر التي تُعتبر بمثابة تكامل اجتماعيّ أو فكريّ أو علميّ للإنسان، إلّا أنّ هذا التعلّم والاقتباس يجب أنْ لا يكون مغايراً لأهداف الأيديولوجيا، فيُعتبر حينذاك بدعة[3].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 12، ص 91.

(2) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 26، ص 465، و المصدر نفسه، مج 29، ص 331 ـ 332.

(3) المصدر نفسه، مج 23، ص 108 ـ 109.

الدين ودوْره المزدوِج في التنمية والتنمية الثقافيّة في أوروبّا (نموذج تاريخيّ)

الدور الرجعيّ للدين في القرون الوسطى

كما أشرْنا سابقاً ـ في الفصل السادس ـ كانت هناك عدّة عوامل مؤثّرة على حالة الجمود التي عاشتها أوروبّا في القرون الوسطى. وهنا يعتبر شريعتي أنّ ثمّة عاملين من مجموع هذه العوامل، لعبا دوْراً أكبر من البقيّة:

«بالنسبة إلى البنية التحتيّة، كان النظام الاقتصاديّ الاقطاعيّ، وعلى صعيد البنية الفوقيّة، لعبَ المذهب الكاثوليكي دوْراً»[1].

ولنا بهذه المناسبة، إشارة عابرة إلى دوْر المذهب الكاثوليكي الرجعيّ ـ من وجهة نظر شريعتي ـ باعتباره أحد أهمّ العوامل المؤثّرة في توقّف أوروبّا في فترة القرون الوسطى.

يكتب شريعتي ما يلي:

«لقد ظهر الدين كعائق أمام التقدّم العلميّ والاجتماعيّ، وعامل اضمحلال للازدهار الفكريّ والروحيّ للإنسان وإرادته. فكان كلّ إبداع بدعة، وكلّ ابتكار كفراً وتمرّداً على الواقع، وكان كلّ تغيير يؤدّي إلى فزع الكنيسة وردّة فعل قويّة من جانبها، هذه الروح هي التي أصيبت بالجمود والابتلاء بالتقاليد المتخلّفة والارستقراطيّة والثقافيّة والفكريّة، وقد حلّت في الجسد الاجتماعيّ للنظام الإقطاعيّ ـ وهو نظام مُغلق وراكد وجامد، متمسّك بالتقاليد، ومُعادٍ للتغيير والتطوّر، وعدوّ لكلّ إبداع وحركة ـ»[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 89.

(2) المصدر نفسه، مج 24، ص 62، والمصدر نفسه، مج 4، ص 268.

يضيف: يعتبر المذهب الكاثوليكيّ الدنيا رجساً، والغرائز كفراً بالمشيئة الإلهيّة، ويرى أنّ الحياة المادّية حقيرة، ويصف كلّ ما هو جميل ونعمة في هذه الدنيا بأنّه مذموم وفاسد. كان همّه الأول، التضحية بالدنيا في سبيل الموت، وفرض التوجّه الذي يشجّع على الزهد في الدنيا والعزلة، والتمسّك بالقِيَم الروحيّة الصوفيّة المنحرفة، والانطواء الذاتيّ المعنويّ بالشكل الذي ينبغي معه على الإنسان أنْ يُنكر ذاته في مقابل الله»[1].

ولئن كان الفكر الكاثوليكيّ فكراً أُخرويّاً يؤكّد على تجرّد الروح المعنويّة، ويمقت الحياة المادّية، ويدعو إلى احتقار الدنيا، ويعادي التقنيّة والقوة والاقتصاد والحياة البنّاءة، فإنّه ـ المذهب الكاثوليكيّ ـ مارس في فترة القرون الوسطى ـ بحسب شريعتي ـ دوْراً رجعيّاً مناهضاً للتنمية[2].

حركة الإصلاح الديني (البروتستانتيّة) والتنمية في أوروبّا

من بين مجموعة العوامل المؤثّرة في التنمية في أوروبّا، يولي شريعتي عاملين أهمية أكبر وهما: استبدال المذهب الكاثوليكيّ بالمذهب البروتستانتيّ، وتحوّل النظام الإقطاعيّ إلى النظام البورجوازيّ، حيث يعتبر أيضاً أنّ هذين العاملين معاً من إفرازات الحروب الصليبيّة.

وهو يكتب في ذلك قائلاً:

«إنّ الذي أتى على بنيان القرون الوسطى وبنى على أنقاضه صرح القرون الجديدة، هو المذهب الجديد، والتحوّل الفكريّ المذهبيّ،

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 4، ص 264.

(2) المصدر نفسه، مج 31، ص 89.

وليس الصراع الذي خاضه البعض ضدّ المذهب. وهذا التحوّل الفكريّ المذهبيّ هو عبارة عن استبدال المذهب الكاثوليكيّ بالمذهب البروتستانتيّ، أي استبدال روح مذهبية متخلّفة بروحٍ مذهبيّة اجتماعيّة بنت المدنيّة الكبيرة المعاصرة على بقايا ألف سنة من الجمود والخمول في الغرب»[1].

ثم يضيف:

«إنّ أَسْلَمة الديانة المسيحيّة، أثناء الحروب الصليبيّة، تمخّضت عن ظهور الحركة البروتستانتيّة، حيث يتحوّل المذهب الكاثوليّكيّ إلى مذهب معترض، منتقد، دُنيويّ، يتّكئ على مبادئ الحياة المادّيّة والحياة الاجتماعيّة[2].

وثمّة ميزتان تميّزان حركة الإصلاح الديني هذه عن المذهب الكاثوليكيّ، إحداهما عَقْلَنة الدين a***Rationalisation***» في الرؤية، والأخرى النزعة الدَنيويّة في التطبيق، ومن الواضح أنّ كلتا هاتين النزعتين تنسجمان مع طبيعة النظام البورجوازيّ»[3].

وعن الدوْر المؤثّر لحركة الإصلاح الدينيّ في عمليّة التنمية في أوروبّا يقول شريعتي:

«تُعتبر حركة الإصلاح الديني مقدّمة ضروريّة للنهضة العلميّة والفكريّة في أوروبا، وتمهيداً لازماً لنشوء المدنيّة الجديدة، ولولا الاتّجاه الإصلاحيّ لما قامت النهضة الأوروبيّة أوّلاً، ولما نالت نجاحاً على هذا المستوى، ثانياً، ولظلّت حبيسة في نطاق جناح محدود أي المتنوّرين والنخبة من المفكّرين والعلماء[4].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 14، ص 48، والمصدر نفسه، مج 20، ص 323.

(2) المصدر نفسه، مج 20، ص 323.

(3) المصدر نفسه، مج 24، ص 178.

(4) المصدر نفسه، مج 26، ص 466.

إنّ نهضة الإصلاح الدينيّ كانت السبب الفكريّ المباشر الذي هزّ روح القرون الوسطى، وفجّر النظام الكَنَسيّ الكاثوليكيّ من الداخل بضربات الاعتراض، إنّها البروتستانتيّة التي حوّلت المسيحيّة من قوّة مؤثِّرة نافرة سلبيّة فرديّة واجتماعيّة، إلى قوّة مؤثِّرة دافعة إيجابيّة فرديّة واجتماعيّة»[1].

دلائل نبذ الدين في أوروبا

يرى شريعتي أنّ النزوع إلى استبعاد الدين في أوروبّا كان أمراً طبيعيّاً، ويقول في هذا الخصوص:

«إنّ الاتِّجاه المناوئ للكنيسة والرؤية «غير الدينيّة»، ومحاولة استبعاد الدين من على مسرح المجتمع والحياة والعلم ليكون حبيس جدران المعابد؛ أقول هذا الاتّجاه كان حتميّاً ومعقولاً، لأنّ البابا كان يعتبر نفسه خليفة الربّ على الأرض، وصاحب «الروح القدس»، وبهذه الحجج استطاع تبرير هيمنته على جميع شؤون الحياة الفرديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والعقليّة للأُمم المسيحيّة تلقائيّاً، وقد اعتبرتْ أوروبّا الكنيسة مسؤولة عن إشعال الحروب الصليبيّة وما نجم عنها من خسائر، ومن جهة، كان رجال الدين يقمعون بلا رحمة أيّ نوع من أنواع حريّة الفكر، حتى الاكتشافات العلميّة، في الوقت الذي قامت محاكم تفتيش العقائد الدمويّة بمحاكمة العلماء والمفكّرين وأصحاب المذاهب ورجال الدين المتنوّرين، كما أنّ الحروب التي كانت الكنيسة تشنّها باسم الدين، غالباً ما كانت مصحوبة بمذابح جماعيّة رهيبة في أوروبّا و...، لذا، فإنّ الاتّجاه الذي اتّخذه، لا شعوريّاً، العقل والعلم

(1) الأعمال الكاملة، مج 26، ص 466.

وحرية الفكر كان اتّجاهاً مخالفاً للكنيسة، وإنّ الرؤية والمشاعر التي تبلورت كانت رؤية متشائمة تجاه الدين.

أضفْ إلى ذلك، أنّ التجربتين اللّتين مرّتا بأوروبّا تؤيّدان هذا الرأي:

ـ **التجربة الأولى**: لقد خاضت روما واليونان والغرب تجربة حضاريّة وفلسفيّة وعلميّة واجتماعيّة وسياسيّة عالميّة كبيرة، لكن مع اعتناقها المسيحيّة، دخلت مرحلة من الركود والسبات استمرّت لألف سنة تقريباً.

ـ **التجربة الثانية**: مع ظهور عصر النهضة وانبعاث الروح غير الدينيّة وحريّة الفكر في القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر، عادت الحياة ثانيةً إلى جسد العالم الغربيّ الميّت، وحدثت قفزة علميّة، وفكريّة مذهلة، وازدهار مدهش للمدنيّة الجديدة. وبهذا خرجت هاتان التجربتان المهمّتان برأيٍ يقول إنّ الدين مناهض للمدنيّة»[1].

ويشير شريعتي هنا إلى نقطة مهمّة وهي أنّه على الرغم من أنّ التجربة الأوروبيّة كانت تجربة صحيحة وناجحة، لا ينبغي تعميمها بشكل بدائيّ على الأديان كافّة، لأنّه: أوّلاً، في أوروبّا، تناولت الدراسة حالة واحدة فقط ـ المذهب الكاثوليكيّ ـ وتمّ تعميم النتيجة المستحصلة على باقي المذاهب ـ التي لم يتناولها أحد بالدراسة ـ وكان هذا عملاً خاطئاً، لأنّه لا يمكن من خلال دراسة لحالة واحدة استخراج قانون عامّ وحكم كلّيّ، وهو أنّ الدين مُغاير للمدنيّة. **ثانياً**، على خلاف ما قيل لنا، إنّ نبذ الدين في عصر النهضة لم يكنْ هو السبب الكافي وراء نشوء المدنيّة، بل السبب الحقيقيّ وراء

(1) الأعمال الكاملة، مج 4، 261 ـ 262.

ذلك هو تبدّل مذهب متخلّف وزاهد في الدنيا إلى مذهب معترض وناقد وناهض مستند إلى هذه الحياة الدنيا. **ثالثاً**، إنّ العلم والعقل كلاهما كانا ضحيّة في القرون الوسطى، لكن ليس ضحيّة الدين والفكر المسيحيّ. بل لما ذهب الفكر المسيحي، نفسه ضحيّةً له، وذلك هو نهج التفكير العلميّ الخاطىء[1].

أزمة الأخلاق في أوروبا والعودة إلى الدين الميتافيزيقيّ

يقول شريعتي حول أزمة الأخلاق التي يمرّ بها الغرب اليوم:

«إنّ الخطر العظيم الذي يواجه التمدّن وثقافة الإنسان المعاصر، والقضيّة التي تشغل أذهان جميع المفكّرين، هي الأزمة الأخلاقيّة وانهيار القِيَم الإنسانيّة والأخلاقيّة كافّة، وذلك ليس بسبب دوْر البورجوازيّة والنظام الرأسماليّ اللذين يعملان على محْو الجوانب المعنويّة والعقيدة وكل القِيَم فحسب، بل أيضاً لأنّ الدين بصورة أساسيّة كان دائماً قاعدة للأخلاق، والآن مع وضعه جانباً، تنهار جميع القواعد الأخلاقيّة»[2].

كذلك يرى أنّ أوروبّا في الوقت الحاضر تعيش أعلى وأرقى مرحلة من مراحل تطوّر التاريخ في حياة المجتمع البشريّ، بَيْدَ أنّها تعاني من صدمات نفسيّة ومعنويّة، بسبب طردها الدين من الحياة العامّة، وهي تنحدر، من الناحية الإنسانيّة، إلى الحضيض والابتذال. وإنّ ضعف القِيَم المعنويّة والنهليستيّة والعبثيّة أدّى إلى الشعور بالفراغ في الحياة في الغرب، وتسبّبت هذه العوامل بمجموعها في النزوع المجدَّد إلى الدين في أوروبّا.

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 35 ـ 36 ـ 41 ـ 42 والمصدر نفسه، مج 20، ص 322 ـ 323.

(2) المصدر نفسه، مج 16، ص 257.

في العصر الحاضر ظهرت موجة دينيّة في الغرب انتشرت بصورة خاصّة بين المفكّرين ـ من أمثال **رادها كريشنان**، **ماكس بلانك**، **آينشتاين** و... ـ إلّا أنّ هذه الموجة ليست عودة رجعيّة، وهي على عكس الرؤية الدينيّة في القرون الوسطى، والتي كانت رؤية دينيّة ما دون علميّة ـ تتراجع مع تطوّر العلم، وتميل إلى الضعف مع نموّ المنطق، حتى يتمّ التخلّي عنها بتغيير أسلوب العمل والحياة والنظام الاجتماعيّ ـ إنّها رؤية فوق علميّة ووليدة الإدراك الإنسانيّ العميق، ظهرت كنتيجة لتطوّر العلم، وفي الوقت ذاته، وصوله إلى طريق مسدود، واستخلاص المفكّرين بمحدوديّة العلم وقدرته في معرفة حقيقة الوجود وهداية الإنسان[1].

دور الإسلام في التنمية والتنمية الثقافيّة

الإسلام ومقولة الثقافة

نتحدّث هنا عن طبيعة العلاقة بين الإسلام والثقافة تحت ثلاثة محاور هي كالتالي:

1 ـ **العقيدة الإسلاميّة والثقافة الإسلاميّة**: لقد مثّل الإسلام في بداية ظهوره دعوة دينيّة تحوّلت مع مرور الزمن، شأنه شأن جميع الأديان، إلى ثقافة. ويصف شريعتي عمليّة التحوّل هذه بقوله:

«كان الإسلام في البداية مدرسة عقائديّة، ومبدأً إلهيّاً، ونداءً

(1) الأعمال الكاملة، مج 24، ص 187، و المصدر نفسه، مج 27، ص 145.

و«رسالة اجتماعيّة ـ إنسانية»، وخطاباً إلى الناس في جميع أنحاء العالم. إلّا أنّ هذه الأيديولوجيا الخالصة، بعد التقائها بالأديان المسيحيّة والزرادشتيّة والمانويّة[1] والمزدكيّة[2]، والفلسفات اليونانيّة والاسكندرانيّة، والثقافات الفارسيّة العريقة والعرفانية الشرقيّة، أوجدتْ تمدّناً وثقافة مركّبة، بعدما بنت مجتمعاً كبيراً»[3].

وفي ضوء ذلك، فإنّ الثقافة الإسلاميّة هي نتيجة ومحصّلة للثقافات والمدنيّات المتعدّدة في تاريخ ما قبل الإسلام.

2 ـ **الإسلام والقوميّة**: لقد امتزج الإسلام واختلط مع قوميّة كلّ مجتمع دخل إليه؛ بحيث ظهرت في الفترة التاريخيّة التي تلت بزوغ فجر الإسلام، وخلال (14) قرناً من التعاطي الفارسيّ الإسلامي، ثقافة غنّية وواسعة لا يمكن فيها تمييز أيّ منهما عن الآخر. على سبيل المثال، فلسفة **السهروردي**[4] الصوفيّة

---

(1) المانويّة: نسبة إلى (ماني) وهو رسّام ظهر في عصر (أردشير)، وبعضهم يقول في عصر الملك (بهرام)، ظهر بعد النبي عيسى (ع). اسم كتابه (ارژنگ) وعقائده مزيج من عقائد الزرادشتيين واليهود والمسيحيين، وُلِد ماني في بابل (216) م، ادّعى النبوّة بعدما اطّلع على الأديان الموجودة، وسمّى نفسه (فارقليط) الذي أخبر عنه المسيح. (المترجم).

(2) المزدكيّة: نسبة إلى (مزدك) وهو شخص ظهر في الطرف الشرقي من نهر دجلة في بلدة اسمها (ماذرايا) وذلك في زمن الملك (قباذ) أبي (أنوشروان) الذي بدأ حكمه سنة (488 م). وقد كان دينه إصلاحاً لدين (ماني). وأهمّ مبدأ له هو اشتراكية في الأموال والنساء والمساواة بين الناس. (المترجم).

(3) (الأعمال الكاملة، مج 26، ص 276، والمصدر نفسه، مج، 27، ص 145)

(4) **السهروردي**: شهاب الدين يحيى بن حبش (تُوفيّ 38.7 هـ)، فيلسوف إشراقي كبير شافعيّ المذهب. اتّهم بالخروج على الدين. قُتل في قلعة حلب. له «حكمة الإشراق» و «هياكل النور». (المترجم).

ومثنويّات **الرومي**[1] العارف ومؤلّفات **عطار**[2] وغيرهم من الأطواد العظيمة والرموز الشامخة التي خلّدتها الثقافة الفارسيّة، ولا شكّ في أنّ البحث في آثارهم عن ثقافة فارسيّة خالصة من الإسلام، أمرٌ محال وغير ممكن، بالمقدار نفسه الذي لا يمكن فيه رؤية ثقافة إسلاميّة خالصة من الملامح الفارسيّة[3].

3 ـ **الإسلام، التراث، الأيديولوجيا**: يتمظهر الإسلام في قالب أيديولوجيّ عندما تتبنّى جماعة أو أمّة أو طبقة من الطبقات ـ في المملكة العربية السعودية كطبقة، وفي إيران كأمّة وجماهير وعبيد ـ الأيديولوجيا الإسلاميّة بشكلٍ واعٍ وعلى أساس المتطلّبات، ومن أجل تحقّق المُثُل والقِيَم التي يؤمنون بها، ويكون الإسلام في هذه الحالة ـ مراسمه العقائديّة والعمليّة وحتى العباديّة ـ عاملاً للكمال المعنويّ الإنسانيّ، والعزّة والتطوّر الأخلاقيّ والفكريّ والاجتماعيّ والإسلاميّ من أجل رقيّ الجنس البشريّ، وتكون تعاليمه ذات طابع عمليّ تفيد في إدارة حياة ما قبل الموت[4].

---

(1) **الرومي**: جلال الدين محمد بن بهاء الدين محمد، أصله من بلخ تُوفيّ سنة (672 هـ)، في بلدة قونية (تركية) وقد سمّي (مولانا)، ديوانه (مثنوي معنوي) يحوي (26000) بيت شعر، و تعتبر من أعظم ما قدّمه العقل الإنساني العارف، ويتضمن شعره أمثالاً وآيات وأحاديث، وله ديوان اسمه (غزليات شمس تبريزي). (المترجم).

(2) **عطار**: فريد الدين محمد بن ابراهيم النيسابوري (ت 267 هـ)، شاعر وعارف له ديوان فيه صوفية وغزل عرفاني، وله بعض المثنويات منها: اسرارنامه، صيتنامه، منطق الطير. (المترجم).

(3) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 145 ـ 146.

(4) المصدر نفسه، مج 23، ص 87، والمصدر نفسه، مج 19، ص 274.

وأمّا الإسلام كتراث، فهو عبارة عن مجموع العقائد الجزميّة الموروثة والعواطف الملقّنة، والعادات والتقاليد والمظاهر والشعائر المقدّسة و...، التي يورثّها الجيل السابق إلى الجيل اللّاحق[1].

أمّا الإسلام كثقافة ومعارف إسلاميّة، فهو عبارة عن مجموعة من العلوم والمعارف وركام المعلومات من قَبيل الفلسفة، الكلام، العرفان، الأصول، الفقه و..[2].

يعتقد شريعتي بأنّ الإسلام بدأ كأيديولوجيا، ومن ثمّ تحوّل إلى سُنّة وعلوم إسلاميّة:

«لقد شقّوا الإسلام شقّين، الشقّ الأول على شكل أحكام عباديّة وشعائر تُمارَس تكراريّاً وراثياً من دون وعي للعلوم المتأخّرة، في التكايا ومجالس الوعظ، والشقّ الآخر على هيئة فروع تخصّصيّة علميّة في المدارس الدينيّة، وعلى حدّ قول البعض، هي حكرٌ على «أهل الخبرة»[3].

الدوْر المزدوج للإسلام

من أجل توضيح الدوْر المزدوج للإسلام، يقدّم شريعتي تحليلاً يقول فيه:

«برأيي، لا ينقسم الدين الإسلامي إلى المذهب الشيّعي، والمذهب السنّي، والمالكيّ، والحنفيّ والجعفريّ وغير ذلك من المذاهب، بل إنّني أؤمن بأنّ الدين الإسلامي ينقسم إلى إسلامٍ متخلّف منحرف جامد

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 5، ص 141، و المصدر نفسه، مج 23، ص 73 ـ 87.

(2) المصدر نفسه، مج 19، ص 274.

(3) المصدر نفسه، مج 7، ص 100.

منغلق، وإسلام حقيقيّ منفتح متطوّر ينير درب البشريّة. الإسلام المتخلّف الذي صمد في أذهاننا ـ هو عبارة عن مجموعة من الطقوس الدعائيّة ـ هو دين كسائر الأديان الأخرى، ويحاكي جميع الأديان البدائيّة. أمّا الإسلام الراقي فهو ذلك الذي ينير دروب الحياة، والملمّ بأوضاع المجتمع الإسلاميّ الراهن، والذي يفتح آفاق المستقبل نحو ما هو أفضل، ونحو العزّة والاقتدار والسيادة والاستقلال الفكريّ والجمعيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ، إنّه دين من نمط آخر»[1].

وهو يحمل هذا الرأي عن التشيّع أيضاً إذ يقول:

«أيّ تشيّع هذا؟ التشيّع أيضاً ينقسم إلى تشيّع متخلّف جامد وهو الذي كان أداةً بِيَد الأمراء والعلماء في الماضي، وإلى تشيّع ثوريّ تنويريّ إنسانيّ منطقيّ وراقٍ، وهو استمرار حقيقيّ وامتداد واقعيّ لنهج النبي محمد (ص)»[2].

وفي هذا السياق يستخدم مصطلح «التشيّع الصّفويّ» تعبيراً عن التشيّع المتخلّف، ومصطلح «التشيّع العَلَوي» لوصف التشيّع الحقيقيّ والثوريّ[3].

الإسلام والانحراف والتخلّف

من جانب آخر، استخدم شريعتي مصطلح «الانحراف» في تحليله للأديان الأخرى، إلّا أنّه يعتقد بأنّ استخدام هذا المصطلح في حالة الإسلام هو استخدام غير معبِّر، ويقول:

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 29، ص 144 ـ 147.

(2) المصدر نفسه، ص 146.

(3) المصدر نفسه، مج 9، ص 206.

«لا نعلم رسالةً سارت في طريق التخلّف والتراجع ـ ما كان عليه وما آل إليه ـ وطوَت المسافة إلى حدّ التناقض، بمقدار ما فعلت رسالة الإسلام. إنّ ما حدث في الإسلام هو انقلاب الأمور رأساً على عقب إذ بدَت أرقى أبعاده العقديّة أو العمليّة، في صورة عوامل ضدّ اجتماعيّة، وحيث إنّ التشيّع هو أرقى تجسيد لرسالة الإسلام، لذا فمن الطبيعيّ أنْ يبدو، في انتكاسته هذه، في أحطّ مظاهره»[1].

نشير هنا إلى عدد من العوامل التي أدّت إلى تراجع الإسلام من وجهة نظر شريعتي:

1 ـ **تحوّل الإسلام من أيديولوجيا إلى تراث**: «إنّ تحوّل الإسلام من أيديولوجيا إلى مجموعة من الطقوس الاجتماعيّة اللّاواعية، والقوالب والظواهر الجامدة المتحجّرة الموروثة، لينزل إلى مرتبة الشعبويّة وهي خاصّة بالطبقات الدنيا والجماهير، وفي الوقت نفسه، أوغل في الحطّ من شأن العامّة، ورسّخ دوْرهم في التخلّف التقليديّ والرجعيّة اللّاواعية»[2].

2 ـ **نفوذ الفكر الفلسفيّ اليونانيّ والنزعة الهنديّة المتصوّفة الزاهدة**: لقد أدّى تعرّف الإسلام على المدنيّات المختلفة إلى إثراء الثقافة الإسلاميّة، وفي الوقت ذاته، إلى انحرافها وتخلّفها. ففي القرون الثالث والرابع والخامس عرف الإسلام الفكر اليوناني ـ الفلسفة المشّائية والفلسفة العقليّة وفلسفة أرسطو ـ القادم من الغرب. ومن الشرق، دخل الفكر الهنديّ والفكر الشرقيّ ـ المشاعر العرفانيّة المتطرّفة ـ ليتبلور تحت مُسمّى

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 19، ص255 ـ 256.

(2) المصدر نفسه، مج 7، ص 98.

الفكر والتصوّف الإسلاميّ، وكان دخولهما بدايةً لتاريخ التخلّف والانحطاط الإسلاميّ[1].

3 ـ **عزل الإسلام عن القاعدة الاجتماعيّة**: تمثّلتْ بدايات الانحراف الإسلامي في عزله ـ كدين ـ عن القاعدة الاجتماعيّة، في الأبعاد السياسيّة والاقتصاديّة والشعبيّة، ليصبح ديناً كباقي الأديان، محصوراً في رسالة واتّجاه فكريّ فحسب، أي مجموعة من العقائد والأعمال التي تزكّي الفرد للفوز بالنعيم الذي ينتظره بعد الموت،... ومن الطبيعيّ أنّ مثل هذا الدين يمكن أنْ يصبح قاعدة جديدة للسلطة السياسيّة، وتكون أفكاره مسوّغاً لسلب مقدّرات الشعوب، وتفشّي روح الاستسلام والخنوع بين الناس[2].

4 ـ **تخلّف المجتمع**: «عندما يتخلّف مجتمع من المجتمعات، تلعب رؤية أتباع الفكر المنحرف، وكذلك الفكر الراقي والمذهب العقلانيّ والديناميكيّ والبنّاء، دوْراً منحطّاً وتخديريّاً، وعندها تكون الكارثة التي تحلّ بالمجتمع الإسلاميّ وعلى الأخصّ الشيعة»[3].

5 ـ **عدم الاتّصال بالعالم الخارجيّ**: «لقد انتهت التعصّبات الدينيّة، التي أغلقت الأبواب مطلقاً في وجه الخارج من أجل الحفاظ على نفسها من هجمة الغرباء، انتهت إلى الانحطاط السريع، وثقافتنا الشيعيّة والثقافة الإسلاميّة في الهند نموذجان بارزان على ذلك»[4].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج26، ص 27، و المصدر نفسه، مج 31، ص 55 ـ 56.

(2) المصدر نفسه، مج 19، ص 180.

(3) المصدر نفسه، ص 304.

(4) المصدر نفسه، مج 27، ص 154.

6 ـ **الاستعمار والاستعمار الثقافيّ**: لقد كان الاستعمار ولا سيّما بشكله الثقافيّ، أحد أكبر عوامل مسخ الإسلام في العصر الحاضر (سوف يتمّ توضيح هذا الموضوع في الفصل الثامن من هذا الكتاب).

ديناميكيّة الإسلام

ديناميكيّة الإسلام وضرورتها

في هذا الموضوع، يتناول شريعتي محاور عدّة هي كالتالي:

1 ـ **لغة القرآن الرمزيّة**: يعتبر أنّ لغة القرآن الرمزيّة دليل على ديناميكيّة الإسلام: إنّ متشابهات القرآن المهمّة والعجيبة شغلت أذهان جمهور المفسّرين، وهي تبيّن بوضوح أنّ الإسلام قد أخفى عمْداً الكثير من المعاني التي لا يدركها الجميع، أو التي لم يكنْ يدركها الجميع أو الأكثريّة في زمن معيّن في بطون البيان المعجز المتعدّدة الأغوار، إلى أنْ يصل المسار التكامليّ للإنسان، عبر الزمن، إلى الحدّ الذي يستطيع فيه من الناحية الفكريّة، والعاطفيّة أو العمليّة استيعاب تلك المفاهيم وكشفها ووضعها في خانة المدركات[1].

2 ـ **حقائق الإسلام الثابتة، وفَهْمُنا المتغيِّر**: الإسلام أو القرآن، حقيقة ثابتة، لكنّا نحن البشر تطوُرنا وتكاملُنا في الطبيعة وبالارتباط مع الطبيعة، وفي فهم الطبيعة على امتداد التاريخ، وبوصفنا مسلمين، يجب أن نتحوّل ونتكامل في سياق حقيقة

(1) الأعمال الكاملة، مج 28، ص 302 ـ 303.

القرآن والإسلام الثابتتين وإدراكهما وفهمهما وتطويعهما مع متطلّبات زمننا[1].

3 ـ **تكامل الفهم الدينيّ من أجل مواكبة الإسلام مع حركة الزمان**: يرى شريعتي أنّ الإسلام، باعتباره أيديولوجيا وبوصفه حقيقة جيء بها لمعرفة وتوعية الإنسان، هو ثابت، لكنه كأحكام عمليّة، متغيّر بحسب الزمان، وعلى أولئك الذين يفهمون الإسلام، أنْ يسهموا في تكامل أحكامه على أساس حاجات الزمان المتغيّرة، وبالتناسب مع الأصول الأساسيّة والهدف الذي جاء من أجله[2].

لقد أخذ الإسلام بالحسبان مسألة الزمان والحركة وعامل التغيير والتحوّل على مرّ العصور المختلفة. وطبّق تصوّر شريعتي، فإنّ واحدة من النبوءات الراقية في الفقه الشيعيّ هي الحوادث المستجدّة التي تقع في كلّ زمان، وبشكل عامّ، جميع الوقائع الثقافيّة، الفكريّة، الاجتماعيّة، السياسيّة، الاقتصاديّة والإنسانيّة (مثلاً في الظروف الراهنة، ابتُليَت المجتمعات الإسلاميّة بقضايا من قَبيل الاستعمار القديم والجديد، الاغتراب، التغرّب، أزمة الدين و... كلّ هذه الحوادث الواقعة ـ هي مستجدّة)، ومن الطبيعيّ ألّا تكون أحكامها قد وردتْ في التشريعات الفقهيّة السابقة. وعلى العلماء المحقّقين والمجتهدين إمعان النظر فيها والعثور على أجوِبتها[3].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 15، ص 219.

(2) المصدر نفسه، مج 14، ص 332 ـ 333.

(3) المصدر نفسه، مج 7، ص 253 ـ 254.

شروط ديناميكيّة الإسلام

يعتبر شريعتي الاجتهاد أهمّ وسيلة من وسائل ديناميكيّة الإسلام، والعامل الأكبر في ديمومة هذه الديناميكيّة، وبقائه متجدّداً في كلّ زمان ومكان:

«الاجتهاد يعني بذل الجهد العلميّ الحرّ والمستقلّ في طريق المعرفة المتكاملة والراقية للإسلام في جميع أبعاده، والفهم المتجدّد والديناميكيّ في الرؤية المتعالية والصاعدة لمجتهدي الإسلام الواعين والملمّين بمقتضيات عصرهم، وفَهْمِ المعاني المتعدّدة والمتشابهة، واستكشاف البطون المتراكمة التي تشتمل عليها لغة الكتاب الكريم، الحمّال للأوجه العديدة، ومثله مثل الطبيعة يكشف في كلّ زاوية عن مشهد جديد، وبالتالي، فالاجتهاد هو الاستخراج الدائم للحقائق الجديدة بحسب تكامل الفكر والعلوم الإنسانيّة، واستنباط الأحكام والموازين الحقوقيّة الجديدة، وبحسب تغيّر الاحتياجات وتحوّل الأُسُس والبنى الأصليّة والفرعيّة للأنظمة الاجتماعيّة المتغيّرة، وحركة التاريخ الحتميّة، وكمال البشريّة الحاسم. وعليه، فالاجتهاد حافز كبير للحركة والحياة والتحديث المستمرّ للثقافة ولروح النظام العمليّ والحقوقيّ للإسلام خلال مراحل الزمان المتغيّرة والمتحوّلة»[1].

الإسلام: إحياؤه وإعادة بنائه

من وجهة نظرنا كمسلمين نعتقد، أنّ الدين الإسلاميّ هو أكمل وأرقى الأديان السماويّة، ولكن هل إنّ امتلاك دين راقٍ يكفي لتنمية مجتمع من المجتمعات؟ يجيب شريعتي قائلاً:

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 397.

«لا طائل من تفوّق دين على دينٍ آخر، في إطار المناظرات التي تُقام والكتب التي تُنشر. ما فائدة أن يمتلك المجتمع المتخلّف ديناً راقياً، لكنّه يفتقد الوعْي؟ في هذه الحالة، لن يمكنه أن يرتقي سلّم التطوّر، بل إنّه سوف ينزل بذلك الدين الراقي إلى الحضيض، ويقوم بالتضييق عليه وحصره في أُطُر محدودة و... مسخه»[1].

ويرى شريعتي أنّ الإسلام في الوقت الحاضر ربّما أصبح يعاني هذا المصير نفسه، بمعنى، أنّ ديناً راقياً وبنّاءً تحوّل، بسبب التزييف الذي تعرّض له، إلى عقبة كبيرة في طريق التنمية والتنمية الثقافيّة للمجتمع، إذن، ما الذي يجب فعله؟

في معرض ردّه على هذا السؤال المهمّ، يقدّم حلولاً وطرقاً عمليّة في هذا المجال، من جملتها:

1 - **الفهم العميق للإسلام**: الخطوة الأولى على طريق بعث الإسلام وإحيائه، هي فهْم هذا الدين. باعتقاد شريعتي أنّ الارتباط والحبّ الذي يظهره المسلمون للفكر والشخصيّات الدينيّة، يكون ذا أهميّة وقيمة عندما يكون مقترناً بالمعرفة والفهْم الصحيح. أي أنّ الفهْم الحقيقيّ للإسلام هو الذي يمكن أنْ يكون عاملاً للنهضة والبناء[2].

بنظره: «يمكن تقديم الإسلام كأيديولوجيا من خلال الفهْم العلميّ والتحليليّ والمقارن لخمسة عناصر هي: الله، القرآن، محمد (ص)، الصحابي المثالي والمدينة»[3].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 133.

(2) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 29، ص 331، والمصدر نفسه، مج 35، ص 204.

(3) المصدر نفسه، مج 16، ص 71 ـ 72.

في هذا السياق، يعدّد شريعتي شروط فهم الإسلام كما يلي:

أ ـ «**فتح باب الاجتهاد** الفكريّ والعلميّ المغلق في الإسلام مرة ثانية»[1].

ب ـ **تعلّم لغات الشعوب الأخرى**: ينبغي علينا تعلّم لغة أخرى، مثلاً تعلّم اللّغة العربية إذا ما أردْنا فهْم الإسلام والوصول إلى الوثائق والمصادر الإسلاميّة والإنكليزية، والفرنسيّة و... للاطّلاع على الجهود والدراسات التي قام بها المهتمّون بشؤون الأديان في العالم حول الإسلام.

(طبعاً لا ينبغي لنا تقليد واجترار ما قام بإنجازه الآخرون في هذا المضمار، بل لا بدّ لنا من أنْ نكون في مستوى الفكر والتحقيق المعاصر)[2].

ج ـ **الإفادة من علوم الغرب**: علينا الاستفادة من تجارب الغرب والتكنولوجيا الجديدة لأغراض البحوث الإسلاميّة وإشاعة الأفكار والعقائد الدينيّة و..[3].

د ـ **الاستعانة بالمناهج المتعدّدة والمناسبة**: بالنظر إلى كوْن الإسلام ديناً ذا أبعاد متعدّدة عرفانيّة، فلسفيّة، اجتماعيّة و... فلا بدّ من الاستفادة من مناهج متعدّدة في التحقيق وكذلك المنهج المناسب لكلّ بُعد من أبعاده[4].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 35، ص 233.

(2) المصدر نفسه، مج 18، ص 98.

(3) المصدر نفسه، مج 9، ص 118.

(4) المصدر نفسه، مج 23، ص 109.

هـ - **المقارنة التطبيقيّة**: التعرّف على الأديان الأخرى في العالم ومقارنتها بالإسلام[1].

و - **تقييم الوقائع الإسلاميّة زمكانياً**: لا بدّ من تقييم القضايا التي تحيط بنا الآن ضمن ظرفها الزمانيّ والمكانيّ الخاصّ بها[2].

ز - **الاستفادة من تجارب المدارس الفكريّة الأخرى**: بإمكان الإسلام الاستعانة بتجارب المدارس الفكريّة الأخرى في خطّه الأيديولوجي من أجل الوصول إلى الأهداف المطروحة في الأيديولوجيا الإسلاميّة[3].

2 - **تجديد بناء المدرسة الفكريّة الإسلاميّة**: كان شريعتي يعتقد - على غرار سلفه **محمد إقبال** - بأنّ هيكل الإسلام وبنيته قد تفكّكت، وهو يحتاج إلى التجديد:

«مَثَل الإسلام اليوم كمَثَل الجسد المحطّم والمشتّت والمجزّأ، تعمّ الفوضى كيانه، وكل قطعة منه مرميّة في زاوية من الزوايا بلا شكل ولا معنى وفي غير محلّها، وقد ابتُليَ بأنواع الظواهر السلبيّة، واختلطت به عناصر أخرى، لا الإيمان به يعود بالنفع على أحد، ولا إنكاره يضرّ، ولا يساعد أيّ أمّة في الحصول على الوعي والحريّة والمساواة والتكامل - وهي الأركان الأربعة في بناء الإنسان - وعليه ينبغي البحث عن أجزاء هذا الجسد المتفرّقة وأعضائه المتناثرة، وتخليصه من الشوائب، والقيام ببناء جسد جميل منسجم وذي معنى على أساس

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 28، ص 56، و المصدر نفسه، مج 26، ص 477.

(2) المصدر نفسه، مج 7، ص 178.

(3) المصدر نفسه، مج 9، ص 118.

التناسب المنطقيّ والعلاقة العقليّة والعلميّة بين الأعضاء ووظائفها، ووضع كلّ جزء من الأجزاء في مكانه الصحيح، وإحياء هذه الشجرة الطيّبة الزيتونة المباركة اللّاشرقيّة واللّاغربيّة»[1].

3 ـ **طرح الإسلام في قالب أيديولوجيّ**: ما كان يُطالب به شريعتي هو العودة إلى الإسلام باعتباره أيديولوجيا، كما يكتب هو نفسه:

«إنّ هذا الإسلام الذي غدا إمّا على شكل تلقينات ومحفوظات عاطفيّة نمطيّة وتقليديّة ـ يمارسها الجميع لا شعوريّاً ـ أو على شكل مجموعة من العلوم التخصّصية، لو قُدّم لنا ولمجتمعنا بصورة واعية، لضمنّا حركة المجتمع وعزّة وخلاص الأمّة التي ترزح تحت نير الجهل والذّل الذي يخيّم على هذه المنطقة الإسلاميّة الكبيرة في الوقت الحاضر، وهي تعاني هذا العدد الهائل من الظواهر السلبيّة. بَيْدَ أنّ ثمّة علوماً من الممكن ألاّ تخدم شيئاً البتة، وتبقى مدفونة في زاوية ما من زوايا هذا العالم، أو تبقى حكراً على مجموعة من طَلَبة العلوم الدينيّة ورجال الدين والعلماء، ولا تتعدّى جدران الصفوف الدراسية في الحوزات العلميّة والمدارس الدينيّة، أو يتمّ تحريفها وتزييفها عندما يتداولها عامّة الناس ويتعاطونها في إطار المشاعر والأحاسيس التقليديّة العاطفيّة التلقينيّة اللّا شعوريّة ـ وإن كانت باسم الدين ـ ، وحتى لو بقيتْ وحافظتْ على استمراريّتها، فإنّه لن يكون لها أدنى تأثير على مصير الأمّة»[2].

وعلى هذا الأساس، فإنّ الإسلام الذي يقصده شريعتي في كلامه ويطالب بتحقيقه، ليس الإسلام المحصور بين جدران المدارس

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 35، ص 518 ـ 519 ـ 521.

(2) المصدر نفسه، مج 16، ص 168 ـ 169.

والحوزات الدينيّة، ولا الإسلام الشعبويّ الذي تمارسه العامّة من الناس، بل إنّه الإسلام الواعي الذي صِيغ في قالب الأيديولوجيا.

4 ـ **ثورة الإسلام الثقافيّة**: يعتقد شريعتي أنّه مع تغيّر زمننا، تغيّرت معه ثقافتنا ولغتنا ورؤيتنا وروحيّتنا واقتصادنا وحياتنا، وإذا لم تواكب هذا التغيّر تحوّلات أساسيّة في الدين، فإنّنا سنخسر كلّ شيء ومن هذا المنطلق، نحن بحاجة إلى ثورة فكريّة وثورة إسلاميّة، لكي نقوم بتحويل الإسلام الانهزاميّ، الاسلام الخانع، إلى الإسلام الناقد المعترض المهاجم المتحكّم بمصير قادة التاريخ[1].

5 ـ **إصلاح الدين الإسلامي**: إصلاح الدين عند شريعتي ليس في تحديثه أو تبديله وتغيير البُنى الفوقيّة، إنّه إصلاح من نمط آخر يوضّحه على النحو التالي:

«إصلاح الدين، يعني النهضة الإسلاميّة عن طريق محاربة الخرافات والجمود والاستحمار والرجعيّة والعصبيّات المتخلّفة العمياء، ونبْذ كلّ ما صار عاملاً في استقرار النظام الطبقيّ والاستبداديّ والوضع السائد باسم الإسلام والتشيّع، بشكل مطلق، المخدِّر للشعوب والذي يشلّ المنطق وحريّة التفكير والمسؤوليّات الاجتماعيّة، والنظرة الواقعيّة للأمور. إنّه إصلاح يحرّر الدين من وصاية الاستبداد الفكريّ، وعودة إلى الينبوع الأصيل، وإيجاد النهضة والتحوّل الفكريّ، الاجتماعيّ، والعلميّ على أساس وبالاستناد إلى القرآن والسُّنّة..»[2].

6 ـ **تنقية وغربلة المصادر الإسلاميّة**: إنّ الكثير من القِيَم المتعالية،

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 29، ص 279، والمصدر نفسه، مج 16، ص 390 ـ 391.

(2) المصدر نفسه، مج 26، ص 471 ـ 472.

والشخصيّات والمفاهيم الدينيّة التي تُعتبر المخرج الوحيد لخلاصنا من الوضع الراهن الذي نعاني منه، قد مُسخت إلى الدرجة التي أصبحت معها القيد الذي يغلّ أيدينا. إنّ التقوى، الزهد، القناعة و... الكثير من هذه المصطلحات التي تحمل معاني راقية وبنّاءة ومنطقيّة وإنسانيّة في قاموس الإسلام الحقيقيّ، هي نفسها صارت سبباً للانحطاط والتخلّف، ونافية للشخصيّة الإنسانيّة والتطوّر والقوة والتمتّع بمواهب الحياة وتقدّمها، واستقلال الروح وإرادة الإنسان، وعاملاً في شلل العقول، وتدنيس المشاعر وعودتها إلى الضعف والفقر والشقاء والاستسلام إلى الحظّ العاثر، والإخلاد إلى العجز والذّل[1].

لهذا السبب يعتقد شريعتي أنّ تنقية وغربلة المصادر الإسلاميّة أصبحت ضرورة حيويّة، ويقول عن ذلك:

«إنّ من أعظم مسؤولياتنا حساسيّة وحيويّة، التي تقع على عاتق كلّ واحد منّا، هي تنقية نهج الفكر الدينيّ، من أجل العودة إلى عين الإسلام الصافية، واستبعاد العناصر الخارجيّة ـ العناصر التي صنعتها الأنظمة الاستبداديّة، والثقافات البرجوازيّة، والغوغائيّون و...، والتي امتزجت بطريقة تفكيرنا العقديّة والدينيّة لاحقاً»[2].

في مكان آخر يؤكّد شريعتي على هذه المسألة بطريقة أخرى ويقول:

«لنستخرجْ ونصفّ كلّ هذه الطاقة الهائلة التي يمتلكها الدين والمجمّدة الآن، وكذلك قوّة الإيمان اللّامتناهية الشبيهة بمصادر الطاقة

(1) الأعمال الكاملة، مج 22، ص 151.

(2) المصدر نفسه، مج 26، ص 465 ـ 466.

المادّية الهائلة، والتي بقيت مجهولة ومدفونة تحت الأرض، أو أنّها ذهبت هدراً، ونعمل على توظيفها في طريق تحريك تاريخنا وروحنا وحضارتنا وفكرنا وحياتنا»[1].

من هنا يمكن القول أنّه بذلَ جهده لاستخراج وتنقية المصادر الإسلاميّة، وأمضى حياته وأفنى عمره الزاخر بالعطاء في سبيل تحقيق هذه الرسالة الكبيرة.

العقائد والمفاهيم الإسلاميّة المناسبة للتنمية والتنمية الثقافيّة

يرى شريعتي أنّ أصول وعقائد ومفاهيم الإسلام الحقيقيّ، بنّاءة وراقية، وذات مضمون واقعيّ يناسب التنمية والتنمية الثقافيّة. وقد بحث هذه المسألة في العديد من مؤلّفاته وكتاباته وخطاباته المتّصلة بالموضوع، ونحن نشير هنا إلى بعض هذه الأصول والمفاهيم والمعتقدات من وجهة نظره:

1 ـ **خلق الارتباط المباشر بين الله والإنسان**: لقد منع الإسلام ظهور الارستقراطيّة الدينيّة، والمجتمع الطبقيّ، والتمييز الفئويّ والاستبداد الدينيّ، وذلك من خلال حذف الوسيط بين الإنسان والله.

2 ـ **المساواة العامّة**: يطرح الإسلام بشكل جدّي فكرة المساواة بين الجميع كمسألة سياسيّة واجتماعيّة هامّة.

3 ـ **مبدأ الشورى**: تُعتبر الشورى، وهي الصيغة الوحيدة التى تحظى بقبول الجميع في هذا العصر لتحقيق الديمقراطيّة، أحد الأصول الاجتماعيّة والسياسيّة في الإسلام.

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 357.

4 ـ **سعادة الأفراد وشقاؤهم**: ومردّها إلى أعمالهم وأفعالهم وسلوكهم، وليست شفاعة الآخرين وقرابتهم، بعبارة أخرى، كلّ فرد مسؤول عن تحديد مصيره.

5 ـ **أهميّة العقل والعلم**: في الإسلام، ليس العقل غير منافٍ للدين فحسب، بل أيضاً من لاعقل له لا دين له، كما يقول النبي (ص). وعليه لا يُجيز علماء المسلمين التقليد في المسائل العقليّة والأصول العقديّة والفكريّة، كما يولي الإسلام أهميّة استثنائيّة للعلم، حيث بدأ رسالته بالدعوة إلى القراءة، في حين يُقسم سبحانه وتعالى في القرآن بالقلم والكتابة.

6 ـ **الانسجام بين الدين والتمدّن**: يُنظر إلى الدين ـ في الغالب ـ بوصفه ردّة فعل معنويّة سلبيّة للإنسان تجاه الحياة المادّية، ونزعة الاستمتاع بالنِعَم الدنيويّة، في حين لم يكن يوجد مثل هذا التناقض في صدر الإسلام الأول، ذلك أنّ الدنيا والآخرة والسعادة المادّية والمعنويّة هي الغاية الدائميّة للفرد المسلم.

7 ـ **اهتمام الإسلام بدوْر «التراث» و«الناس» في التغييرات الاجتماعيّة**: تعود جذور أيّ نوعٍ من التغيير في المجتمع والتاريخ إلى التراث والناس. وتعكس الآية الكريمة من سورة الرعد «إنّ الله لا يغيّر ما بقومٍ حتى يغيّروا ما بأنفسهم» تأكيد القرآن على تأثير إرادة الإنسانً في تغيير مصيره بنفسه. ولا شكّ في أنّ الاختلاف بين مفهوم المشيئة الإلهيّة بحسب التعبير الكاثوليكيّ، ومفهوم المشيئة الإلهيّة بحسب التعبير الإسلاميّ، واضح بشكلٍ كامل. فالتحوّل في المجتمع ليس سببه مشيئة الله، بل هو مرهون بالتغيير والتحوّل الأخلاقيّ والنفسيّ للمجتمع ذاته، وتلك هي مشيئة الله وسنّته التي لا تتغيّر.

8 ـ **لفت انتباه الإنسان إلى نظام الطبيعة وأسرارها:** في كل زاويّة من القرآن الكريم هناك آيات متعدّدة تلفت انتباه الإنسان إلى المسائل الدقيقة والمحسوسات والأمور الطبيعيّة، فأسلوب القرآن أسلوب عينيّ وحسّي وتجريبيّ يدفع الأفراد إلى التفكير والتدبّر في المادّيّات والظواهر الطبيعيّة.

9 ـ **القبول والتأكيد على الغرائز والميول الإنسانيّة:** اعتنى الإسلام بالاحتياجات المادّيّة والميول البشريّة بشكل طبيعيّ، وبخلاف معظم الأديان في العالم التي تحثّ على الزهد والإعراض عن الدنيا، يمتلك الإسلام نظرة معتدلة وواقعيّة في ما يتعلّق بإشباع الغرائز الطبيعيّة، وإطفاء الأهواء البشريّة.

10ـ **التأكيد على ناموس التكامل:** طُرح قانون التكامل في القرآن بأشكال مختلفة، في الطبيعة في النبات والحيوان والإنسان، بل وحتى في سايكولوجيّة النبي (ص) نفسه.

11ـ **لقد جاء الدين لمصلحة الإنسان وليس لتسخيره وإذلاله.**

12ـ **القبول والاعتراف بحقوق الأمم والأديان الأخرى:** في الوقت الذي يؤكّد فيه الإسلام على واجب المسلمين في الدعوة إلى الدين الإسلامي ونشره، يصرّح أيضاً بضرورة الانسجام والتعايش مع الأُمم والأديان المختلفة[1].

13ـ **الواقعيّة الإسلاميّة:** يتعامل الإسلام مع الوقائع، ويعترف بها من منظور عمليّ، وبهذا الشكل يقوم بتذليلها وإزاحتها عن طريقه ليقي المجتمع خطر الطغيان والضلال[2].

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج30، ص 22 ـ 77.

(2) المصدر نفسه، ص 526.

14ـ **الاهتمام بجميع أبعاد الحياة**: على العكس من الأديان الأخرى، يتدخّل الإسلام ويعطي رأيه في جميع مجالات الحياة الفرديّة، الاجتماعيّة، السياسيّة، المادّية والمعنويّة لأفراد المجتمع[1].

15ـ **الرهبانيّة والحركة في الإسلام**: إنّ مبدأ الحركة هو من المرتكزات الأساسيّة في الإسلام، ومن القواعد الرئيسيّة في التوحيد والمجتمع أيضاً، حيث إنّ رهبانيّة الإسلام في الجهاد، أي الرهبانيّة المتحرّكة البنّاءة، بمعنى إذا أراد الفرد أن يعتزل الحياة فليس له أن يذهب إلى الجبل و... بل أن يعيش في بطن المجتمع، وأنْ ينذر نفسه للتضحية في سبيل خلق الله[2].

16ـ **النزعة الطبيعيّة في الإسلام**: تسعى جميع الأديان لتنمية الإنسان بعيداً عن الطبيعة؛ في حين يريد الإسلام من الإنسان أنْ ينشأ في قلب الطبيعة، ليكتسب الكمال المعنوي في صميم الاقتصاد وفي صميم المادّية[3].

17ـ **رفع الفقر من المجتمع**: حيثما تعلّق الأمر بالفقر، يركّز الإسلام على العامل الاقتصاديّ، وعلى التطوّر والتمتّع بخيرات الحياة ونِعَمها. ويتجلّى ذلك من خلال المصطلحات الثلاثة «المعروف»، «الخير» و«فضل الله» التي وردت جميعها في القرآن والحديث بمعنى الثروة المادّية، وهي تبيّن بوضوح مدى اهتمام القرآن بالحياة المادّية والطبيعيّة[4].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج19، ص 276.

(2) المصدر نفسه، مج 29، ص 147 ـ 148.

(3) المصدر نفسه، مج 23، ص 58.

(4) المصدر نفسه، مج 22، ص 25، و المصدر نفسه، مج 16، ص 240 ـ 241.

18ـ **وحدة المصير والانسجام بين المعاش والمعاد:** لا يفصل الإسلام بين المعاش والمعاد، وبين المادّية والمعنويّة، وبين الدنيا والآخرة، ولا يجد تناقضاً بينها، بل إنّه أساساً يصف الدنيا بأنّها المكان الوحيد للعمل والإنتاج والتكامل والبناء وتحصيل القِيَم المادّية والمعنويّة والسعادة الأُخرويّة[1].

19ـ **العلاقة المنطقيّة بين الإنسان والله:** لا يشعر الإنسان في الإسلام بالإذلال أمام الله سبحانه كما هو الحال في الأديان الأخرى، لأنّه أمين الله وخليفته في الأرض، وهو (سبحانه وتعالى) من علّمه ما لم يعلِّم غيره من المخلوقات، وهو من سجدت له الملائكة بأمر الله[2].

20ـ **احترام خصوصيّات الأُمم وتراثها:** لا تعني مخالفة الإسلام للتفرقة العنصريّة والتفاضل بين القوميّات أنّه يعارض تعدّد القوميّات، بل هو من خلال الاعتراف بوجود الفوارق والاختلافات بين الأُمم، وبالتالي الإقرار بالخصوصيّة الوجوديّة للأُمم، يسعى لأن يحلّ مبدأ التعارف بينها محلّ مبدأ التعارض، وأنْ يكون هذا المبدأ هو أساس العلاقة بينها، ليصل، من ثمّ، إلى مرحلة الأيديولوجيا المشتركة والعالميّة وما فوق القوميّة، أعني الأيديولوجيا الإنسانيّة، أو كما يعبّر عنها الإسلام بالأيديولوجيا الإلهيّة، وفي الوقت نفسه تحافظ كلّ أمّة على أصالتها وشخصيّتها وحريّتها واستقلالها، وبالنتيجة سيادتها على نفسها[3].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 22، ص 137.

(2) المصدر نفسه، مج 24، ص 15 ـ 16.

(3) المصدر نفسه، مج 27، ص 125 ـ 147.

21ـ **هدف الإسلام، إقامة القسط والعدْل**[1].

22ـ **الجمْع بين الأضداد**: الدنيا ـ الآخرة، الجسم ـ الروح، القِيَم المعنويّة ـ المادّية، الفرديّة ـ الاجتماعيّة، حرية الاختيار ـ تحمّل المسؤولية، الطبيعة ـ ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقيا) و...[2].

بالإضافة إلى هذه الأمور، يقوم شريعتي بتنقية وغربلة العديد من المفاهيم والمصطلحات الدينيّة وطرحها في معناها الأول الذي وُضعت له في البداية، والذي يتلاءم وينسجم من حيث المحتوى مع جوهر التنمية والتنمية الثقافيّة. من هذه المفاهيم:

- **القناعة**: لقد أصبحت القناعة، اليوم، عاملاً لتبرير الفقر، والدعوة لقلّة الإنتاج والطلب، والاستسلام للمقولة الرائجة: «قوت لا يموت»، أو «كُل بالمقدار الذي يبقيك على قيْد الحياة». في حين أنّ القناعة التي أكّد عليها علماء الأخلاق المتقدّمون بشدّة، تعني التحرّر من أسر الاستهلاك الإجباريّ، وليس قلّة الإنتاج وتقديس الفقر الذي هو الذلّ بعينه[3].

- **الدعاء**: لقد أصبح معناه عند العامّة هو؛ أن يدعو الإنسان من أجل كسب الثواب، أو أنّه يدعو الله للحصول على أشياء يتوجّب عليه تحصيلها بالسعْي والعمل والمثابرة، في حين أنّ الدعاء الحقيقيّ، لا يعني عدم التغطية على الضعف الإنسانيّ فحسْب، بل إنّه أيضاً عامل دعم للقدرة الإنسانيّة، وعامل مساعد

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 35، ص 136 ـ 137.

(2) المصدر نفسه، ص 137.

(3) المصدر نفسه، مج 22، ص 159، و المصدر نفسه، مج 31، ص 343.

لمواصلة الفرد عمله الإيجابيّ وجهوده البنّاءة لبناء حياته الفرديّة والاجتماعيّة، بمعنى أنّ الدعاء ليس بديلاً عن تحمّل المسؤوليّة، بل يأتي بعد الاضطلاع بالمسؤولية، وتحمّل العناء والجهاد. (الأعمال الكاملة، 8، ص 40، 141).

- **الصّبر**: ليس الصّبر ما يفهمه البعْض من نزع معنى التفويض والخنوع والاستسلام للاستبداد والظلْم والاجحاف، وانْتهاك الحرمات، والصمْت أمام الجرائم والفجائع، بلْ إنّ معناه الحقيقيّ هو المقاومة والتحمّل الإيجابيّ للصعوبات والأخطار على طريق الإيمان والجهاد والبقاء على الإنسانيّة و..[1].

- **الأمْر بالمعروف والنهْي عن المنكر**: لا يُختزل هذا المبدأ في إطار المسائل الفرديّة والفرعيّة (مثل شكل الملابس و...) فقط، بل إنّه يرتبط بالعمل الاجتماعيّ، وبكلمة واحدة، إنّ التقدّم والعزّة هما حصيلة العمل. مثلاً، تارةً يكون الاستعمار القديم والجديد مصداقاً للمنكر، وأخرى، الاستغلال الطبقيّ، وثالثة، الفساد الاخلاقيّ و..[2].

استنتاج وتقييم

نستنتج ممّا سبق أنّ الدكتور علي شريعتي عالم اجتماع دينيّ، لا يهتمّ كثيراً في بحوثه ودراساته بتناول الطبيعة الفلسفيّة للدين، بل إنّه يسعى، في الغالب، إلى معرفة البُعد الواقعيّ الحياتيّ للقضايا. بهذا

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 19، ص 353، و المصدر نفسه، مج 1، ص 236 ـ 237 ـ 232.

(2) الأعمال الكاملة، 7، ص 74 ـ 76.

الفهْم يوضح أنّ للدين دوْراً مزدوجاً على طول تاريخ البشر، فقد لعب دوْراً مساعداً في التنمية حيناً، ومعرقلاً للتنمية حيناً آخر. وهو يعتقد أنّ هذه الحالة المتناقضة ناشئة من انْعدام حالة الدين الواحد، حيث يستخدم مصطلح «الدين ضدّ الدين»، ويضع الدين التوحيديّ، الأيديولوجيّ وما فوق العلم. في مقابل دين الشِّرْك، التقليديّ وما دون العلم في الحالة الأولى، يعمل الدين بمثابة عامل مساعد للتنمية في المجتمع، وفي الحالة الثانية يتدخّل كعامل معرقل لها.

برأْي شريعتي، إنّ عدم وجود دين واحد ـ حتى في الإسلام نفسه ـ كان سبباً في تخلّف المجتمعات على امْتداد تاريخ البشر، ومردّ ذلك أنّ أكثر الأديان التي جاءت لإنقاذ وارْتقاء البشريّة وسعادتها قد انْحَرَفَتْ عن الطريق السويّ على طول التاريخ، ولأسبابٍ مختلفة. وفي الحقيقة، إنّ نموذج دين الشِّرْك، والدين التقليديّ ودين ما دون العلم، كان هو السائد دائماً في التاريخ. وهو يعتقد بأنّ هذا المصير ـ بل وأشدّ من ذلك ـ في انْتظار الإسلام، وأنّ ما حدث للإسلام ولا سيّما للشيعة ـ باعتباره ديناً كاملاً ذا بُعدين (مادّي ومعنويّ)، ليس انْحطاطاً، وإنّما هو انْتكاسة. من ناحية أخرى يفكّر شريعتي بإنماء مجتمعه وتطويره، وهو يعتقد بإمكان التنمية عن طريق الاتّكاء على الدين. كما يرى أنّ كلّ حركة أو تحوّل اجتماعيّ ينبغي أنْ يتمتّع بقاعدة فكريّة وثقافيّة تكون قد نفذت واسْتَشْرَكَ بشكل نسبيّ في صفوف شرائح المجتمع.

إنّ ما جعل شريعتي يتمسّك بهذا الرأْي هو وجود بنية فكريّة وراء المدنيّات التاريخيّة في العالم، وجود نهضة فكريّة سبقت قيام الثورة الصناعيّة، والازدهار العلميّ والاقتصاديّ التاريخيّ للعالم الصناعيّ المعاصر و.... هو توصّلَ، من خلال تطبيق هذه النظريّة

على عصره ومجتمعه، إلى الفكرة القائلة بإمكانيّة الاعتماد على الدين في عمليّة التنمية، وتجديد بنيان الفكر الدينيّ[1].

أمّا على صعيد مساعي ونشاطات شريعتي في إبراز دوْر الإسلام في التنمية والنهضة، فيمكن القول، إنّه:

- لم يكن يرغب في اخْتزال الدين في الحياة الفرديّة فقط، بل كان يسعى لفهمه كأيديولوجيا في ميدان العمل. يكتب أحد منتقديه بهذا الخصوص قائلاً: «الإسلام كأيديولوجيا، ليس المقصود بذلك أيديولوجيا بالمعنى المتعارف للكلمة، وإنّما شموليّة وعموميّة إسلاميّة لا تتحدّد بالتزكية الأخلاقيّة للفرد وإقامة الارتباط المعنويّ بينه وبين خالقه، وأنا أعتقد بأنّ الدكتور شريعتي قد اسْتخدم لفظ «أيديولوجيا» بهذا المضمون»[2].

- إنّ مقصوده من أَدْلَجة الدين هو ذلك التوجّه الواعي في مقابل التوجّه التقليديّ اللّاواعي عن الدين، كذلك، من وجهة نظره، إنّ الإسلام الأيديولوجي، على خلاف التصوّر التقليديّ، ذو تطبيقات اجتماعيّة، وهو عامل حركة واسْتمرارية. كما أنّ التمدّن والحضارة الإسلاميّة مدينة في توسّعها وانْتشارها للأيديولوجيا الإسلاميّة.

- لقد كان، كما يقول عنه منتقدوه، يفكّر بقدرة الإسلام ... «لقد

---

(1) علي رضا بختياري، **فرم ومحتوا در حركت شريعتي (القالب والمضمون في حركة شريعتي)**، موعد مع علي، ص 41 ـ 42. حامد ألغار، «الإسلام كأيديولوجيّة»، شريعتي في العالم، ص 188.

(2) عبد الكريم سروش، «سالشمار زندكى علي شريعتي، شخصيت وانديشه علي شريعتي» **(الأيديولوجيّة والدين الدنيويّ)**، مجلة كيان، السنة السادسة، العدد 31، ص 10.

كان شريعتي بصدد تقوية الدين من خلال أَدْلَجته ـ ما هو المقصود من الدين المقتدر؟ المقصود هو أنّ الدين، مذهباً وعقيدة، لا ينقصه شيء ممّا تملكه المدارس الفكريّة الأخرى، بل هو يمتلك شيئاً إضافيّاً عنها أيضاً لإيصالنا إلى الأهداف والأغراض الدنيويّة ولإعمار هذا العالم، ولامْتلاك التكنولوجيا، ولإنشاء حضارة دنيويّة ناجحة. لقد رأى أنّ تقوية الدين رهْنٌ بأَدْلَجته، وأَدْلَجة الدين بنظره هي أن نقوم بتوجيه المفاهيم والقِيَم والتعاليم الدينيّة نحو الأهداف الدُنيويّة، واستخدامها هناك لنحصل على منافع دنيويّة طيّبة، ولكي يمكن، عن هذا الطريق، إعمار آخرتنا»[1].

- إنّ مقصود شريعتي من أَدْلَجة الإسلام، هو العودة إلى الإسلام الأصليّ الحقيقيّ، لأنّ الإسلام، باعْتقاده، دين ذو بعدين وشريعة تُبشّر بالسعادة الدُنيويّة والأُخرويّة، غير أنّه أُصيب على طول التاريخ بالانحطاط والانحراف ليصير، في نهاية المطاف، سُنَّة موروثة.

- يعتقد بأنّ الإسلام يحتاج إلى إعادة فهْم وقراءة لكي يتخلّص من العناصر الغريبة، والخرافات والأمور العبثيّة، والانحرافات التي دخلت عليه، ولهذا السبب لا يوصي بتنقية وغربلة المصادر الإسلاميّة بالأخصّ الشيعيّة منها فحسْب، بل يبادر أيضاً هو نفسه، وفي الحال، إلى القيام بهذا الأمر، فيعيد صياغة كلّ المصطلحات الدينيّة تقريباً، بحيث يقول أحد المختصّين بالدراسات الإسلاميّة بهذا الشأن:

---

(1) حسين يوسفي اشكوري، «**الثقافة والأيديولوجيّة**»، المهرجان العاشر لذكرى استشهاد الدكتور عليّ شريعتي، باهتمام أمير رضائي، ص 147.

«إنّ جُلّ مساعي الدكتور شريعتي على هذا الصعيد كانت تنصبّ على إعادة تعريف المصطلحات والمفردات الإسلاميّة والقرآنية كافّة، حيث إنّه في هذه المحاولة أعاد صياغة جميع المفاهيم بدءاً بمفهوم الله والتوحيد، وانتهاءً بمفهوم النبوّة والمعاد و..، وقام، بشكل دقيق تقريباً، بوضع الحدود بين المفاهيم الإسلاميّة الأصيلة، وبين ما جاء في معاجم المصطلحات الرسميّة والتقليديّة لأشباه المثقّفين أتباع الموضة العصريّة، وأوضح مثلاً، البَوْن الشاسع بين النزعة الإنسانيّة الإسلاميّة والمذهب الإنسانيّ الغربيّ، ونقاط اشتراكهما (أحياناً)»[1].

- كان شريعتي يطالب بنهضة بروتستانتيّة إسلاميّة على غرار النهضة البروتستانتيّة في أوروبا؛ لأنّه كان يرى صعوبة تحقيق النهضة الثقافيّة العلمية من دون الإصلاح الدينيّ. في الحقيقة، إنّ العمل الذي قام به في إيران شبيه إلى حدٍّ ما بما قام به **مارتن لوثر** و**كالفن** أثناء عمليّة الإصلاح الدينيّ في أوروبّا.
- إنّ عَقْلَنة الدين هي أحد نشاطاته الفكريّة الأخرى في سياق عمليّة التنمية والنهضة. «إنّ إيمان شريعتي بهذه الحقيقة، وهي أنّ الدين ثابت وفهْم البشر يتغيّر، دليل على مكانة العقل في الدين، وتأسيساً على هذه الفلسفة، يضع العقل والاستدلال والتجربة في المرتبة الأولى من الأهميّة، بينما يضع النقْل (عدا المُحكمات من الآيات) في المرتبة الثانية»[2].
- في ضوء هذا المبدأ (ثبات الدين وتغيّر الفهم)، وكذلك الأخذ بعين الاعتبار أفول الإسلام وانتكاسته، قام شريعتي بكسر البنيانيّة

(1) ح. حنيف نجاد، «تبلور الثورة وترسيخها»، إحياء، العدد 2، ص 147.
(2) علي رجائي، «مكانة شريعتي في الفكر الاجتماعي الشيعي»، المهرجان الثاني عشر لذكرى استشهاد الدكتور علي شريعتي، باهتمام أمير رضائي، ص 41.

الدينيّة، وسعى لتجديد بناء الدين بعد تَنْقِيَتِهِ وغَرْبَلَتِهِ ومحْو العناصر السلبيّة الخارجيّة والذاتيّة عنه.

- كان يريد تبديل الدين المخدِّر إلى دين محرِّك وفعّال.

- بذل، بدافع خلاص الإنسان، جهوداً حثيثة لإعادة صياغة المفاهيم الدينيّة، وكان يمتلك الوعْي الكافي ليميِّز بأنّه من دون امتلاك رؤية عالميّة بما يجري من حوْلنا، لا يمكن لمثْل هذا التحرّك أن يحرز النجاح، وحيث إنّه اعتقد بأنّ الرأسماليّة - على الصعيد العالميّ - هي العامل الأكثر ضغطاً على المصادر المادّية والثقافيّة للإنسان الشرقيّ لذا، يتضمّن تحديثه الدينيّ توجّهاً متشدّداً وراديكالياً اجتماعياً»[1].

- «لا تتعارض الأيديولوجيا، التي تشكّل محْور حديث شريعتي، مع العلم والحضارة بل هي تدعو إليها، إلّا أنّها توظّفهما في خدمة الرسالة التي تحملها، وهي تخلق الحضارة والمدنيّة التي تتلاءم مع مُثُلها العليا التي تؤمن بها».

عادةً ما يطرح البعض هذه الإشكاليّة وهي، أنّ الأيديولوجيّات تتعرّض لخطر **الشكليّة «*Formalism*» والجزميّة «*Dogmatism*»**، **والقَوْلبة**، غير أنّه نظراً لإيمان شريعتي بأنّ الدين الإسلاميّ دينٌ كامل «الأيديولوجيا الكاملة»، وذو أبعاد متعدّدة، وهو صالح لجميع الأزمنة والأمكنة، وكذلك بدليل إيمانه بالثورة الدائمة ومبدأ الاجتهاد، لذا لا يشعر بمثل هذا الخطر في حالة الإسلام.

---

(1) يوسفي اشكوري، مصدر سابق، ص 159.

الفصل الثامن

شريعتي، نهضة العودة إلى الذات والتنمية الثقافيّة

المرحلة الانتقاليّة وخصائصها

يعرّف شريعتي المرحلة الانتقاليّة على النحْو التالي: هناك، عادةً، منطقة فراغ تتوسّط فترة الانتقال من مرحلة فكريّة أو ماديّة إلى مرحلة أخرى، يُطْلَق عليها المرحلة الانتقاليّة. هذه المرحلة حسّاسة جداً وحاسمة في علم الاجتماع، ولا سيّما علم الاجتماع التاريخيّ، لأنّه خلالها ينتقل المجتمع من النمط الذي هو عليه إلى نمط آخر (لا إرادياً أو اضطرارياً). أو بعبارة أخرى، تُعتبر هذه المرحلة منعطفاً تاريخيّاً يغيّر المجتمع فيها طريقه الذي كان قد سار عليه فترة (100 سنة أو 200 سنة و...)، وربّما كانت هذه المرحلة سريعة أو بطيئة، أو كانت عاملاً للتخلّف أو الرقيّ[1].

ويذكر شريعتي لهذه المرحلة الخصائص التالية:

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 14، المصدر نفسه، مج 31، ص 238.

1 ـ **ضعْف وانْقطاع العلاقات المختلفة**: من قَبيل الدين، العادات والتقاليد، شكل الحياة و...، التي كانت تربط المجتمع بالماضي والراهن.

2 ـ **اغْتراب الذات المطّرد يوماً بعد آخر**: أي غربة الشخصيّة عن كلّ خصائص الذات، مثل التقاليد والمفاخر والطقوس و...

3 ـ **ظاهرة «النفور من الذات»**: بمعنى أنّ الإنسان لا يستمدّ الكثير من العزاء والرضا والاكتفاء الذاتيّ من ألوان النشاط الذي يقوم به، ويفقد صلته بكلّ ما يتعلّق بذاته الحقيقيّة مثل صلة القرابة وتقدّم البلاد و...، ويصبح مع الزمن مجموعة من الأدوار والسلع، ولا يتمكّن من أن يكون نفسه إلّا في حالات نادرة.

4 ـ **ظاهرة «تقديس الأجنبيّ» أو «تقديس الغيْر»**: وهي نتيجة لظاهرة «النفور من الذات»، حيث يقوم المرء بالثناء على كلّ ما هو أجنبيّ، ونبذ كلّ ما هو وطنيّ، وفي هذه المرحلة يكون معيار اختيار الشيء أو رفضه هو مقدار ارتباطه بالأجنبيّ.

5 ـ **مسخ الشخصيّة**: الفرد هو صنيعة المجتمع، فحينما يكون قالب المجتمع في طوْر التغيير، فمن الطبيعيّ أن ينعكس هذا التغيير على الفرد فتتماهى شخصيته وتتحوّل، لأنّ الصفات التي منحها المجتمع للفرد، هي الأخرى تتغيّر وتتحوّل ويصيبها الضعف والذبول لتواكب تغيّر شخصيّة المجتمع.

6 ـ **التقليد**

7 ـ **مُركّب النقص وآثاره المزدوجة**: السعْي المفرط لاتّهام الذات وكتمان كلّ ما يملك الفرد، ومحاولاته المستميتة للالتصاق بالآخر والانتساب إليه.

8 ـ **انبهار الفرد المنتمي إلى المجتمع المتخلّف أو المهزوم الشخصيّة بالمجتمع المتفوّق**: لا ينظر الفرد المنهزم الشخصيّة إلى المجتمع الأكثر تفوّقاً بوصفه يحمل صفات مختلفة ومتعدّدة، بل ينظر إليه ككلّ واحد لا يشوبه أيّ عيْب أو نقْص (تحمل أوروبّا مثل هذه الصورة في ذهْن المجتمع المهزوم الشخصيّة).

9 ـ **العجز عن توجيه الانْتقاد للآخر**: ذلك أنّ الفرد المهزوم الشخصيّة ينظر - كما أسلفْنا ـ إلى المجتمع المتطوّر ككلّ واحد منزّه من النقْص، لذا فهو يشعر بضعْف أمام ذلك المجتمع، فلا يجرؤ على نقْده.

10ـ **الانْفصام عن التراث أو القِيَم الكلاسيكيّة «*Classicism*»**: الكلاسيكيّة هي مدرسة فكريّة تدعو إلى الْتصاق الروح بمعناها الأشمل لأيّ مجتمع (العواطف والمشاعر والأحاسيس والذوْق والأفكار والمعتقدات وآراء الفرد والمؤسّسات والمنظّمات الاجتماعيّة) الْتصاقها بالقوانين والقِيَم القديمة. وفي الحقيقة، يُعتبر الانفصام عن المدرسة الكلاسيكيّة عاملاً مؤثّراً في انْهزام الشخصية ونتيجة لها في الوقت نفسه، فمن أجْل تغليب روح الانهزاميّة على شخصيّة الأمّة أمام الآخرين لا بدّ من جعلها تشعر بالغربة عن ماضيها القديم، لأنّه في هذه الحالة فقط ستشعر بالانهزام، وسيسوقها هذا الانهزام إلى الانفصام عن ماضيها، وحينذاك يمكن صوْغ هؤلاء الأفراد في أيّ صورة فكريّة مطلوبة.

إنّ إحدى خصوصيّات البلدان المتخلّفة أو النامية هي أنّ روح هذه المجتمعات وبنيانها يقوم على الالْتصاق بالماضي (التراث)،

لكنّها حين تنزع نحو المدنيّة الحديثة، تنقطع عن جذورها وتراثها، ويكون هذا الانقطاع مفاجئاً وغير طبيعيّ، بمعنى أنّه عند اتّصال هذه البلدان بالمجتمعات الحداثيّة، تحاول تقليد إطار وشكل النظام في هذه المجتمعات، من دون الولوج في تركيبتها وجوْهرها، لذلك يبقى بنيان وطبيعة جذورها التراثية على حاله، بينما يكون اقْتباس القشور والشكل الخارجيّ للحضارة الأوروبيّة أسهل وأسرع، وعليه يصبح المجتمع النامي شبيهاً بأوروبّا في غضون سنوات قليلة، لكنّ البُنى تأخذ وقتاً أطول لتتكيّف مع الشكل، لهذا تظهر إشكاليّة عدم تطابق البُنى مع الشكل، أو بعبارة أدقّ، تبرز مسألة التعارض البُنيويّ، وتكون هذه بداية نشوء التناقضات والأزمات السياسيّة والنفسيّة و...

11ـ **تصدّع وارْتباك في كلّ شيء**: ينتج عن تصدّع التقاليد والأصول والبُنى العقديّة والقِيَم الأخلاقيّة، وانْحلال جميع المبادئ والمفاهيم إلى التشتّت الفكريّ وانْفراط عقْد المعتقدات والمسائل الإيمانيّة، فتخلق حالة من الفوضى والإرباك المعنويّ.

12ـ **تَشَكُّل جبهتين متخاصمتين (الحداثة والأصالة).**

13ـ **حدوث شرخ بين الأجيال: التناقض بين الأبناء والآباء.**

14ـ **المبالغة في التحديث والإبداع**: المجتمع المستعدّ للتطوّرات الحداثيّة، يستقبل كلّ صورة جديدة، حتى لو كانت قبيحة، ويترك الصورة القديمة، وهذا التحديث يحصل عادةً عن طريق الحداثيّين.

15ـ **ارتفاع صيحات الاحتجاج العامّ ضدّ الفساد الأخلاقيّ**: من المزايا البارزة لمرحلة التغيير، تعالي صيحات الاحتجاج من قبل المنادين بتمجيد التراث القديم، ولكن تفشّي الفساد

الأخلاقيّ لا يعني بالضرورة أنّ هناك مرحلة تغيير، ولكن أينما كانت ثمّة مرحلة تغيير تعالت صيحات الفساد الأخلاقيّ.

16ـ ارتفاع معدّلات الجريمة[1].

الاغتراب (الاستلاب) Alienation

تعريف الاغتراب

يرى شريعتي أنّ لفظ «*Alienation*» يعبّر عمّا يعتقده عامّة الناس عن مرض الجنون، بمعنى حلول الجنّ في الإنسان، أو ما يُعْرَف بـ «**المسّ بالجنّ**»[2].

بشكل عامّ، بدأ استخدام هذا المصطلح من قبل الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمفكّرين في القرن الأخير.

«كان **هيغل** أوّل من طرح بحث الاغتراب في فلسفته المثاليّة، ثم أدخله **فيورباخ** في موضوع الدين، كما استخدم المصطلح في الاشتراكيّة المثالية الهيغليّة في ما يتعلّق بالبورجوازيّة ونزعة الإثراء عند الإنسان البورجوازي، ثمّ تحدّدت صورة الاغتراب مع **كارل ماركس** من خلال تركيزه على فلسفة التاريخ والنظام الطبقيّ، وعلاقة الإنسان بشروط عمله واستغلاله، وغربة العامل عن عمله في المجتمع اللّاإنساني، وذلك في مقابل مفهوم الإنسان الكامل، وبعد ذلك تناوله **هنري لوفور** الفيلسوف الماركسيّ الشهير بالدراسة والتحليل من زاوية فلسفيّة، حتى وصل إلى

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 167 ـ 187، 239 ـ والمصدر نفسه، مج 12، ص 59 ـ 62.

(2) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 27، ص 91.

الوجوديّة مع **كيركغارد** في القرن التاسع عشر **وياسبرز وهايدغر**، لينتهي به المطاف إلى **جان بول سارتر** الذي تناوله بأسلوب حديث»[1].

يوضح شريعتي مفهوم الاغتراب كما يلي: هو حلول وجود غريب (شخصيّة أو هويّة غير إنسانية) في الإنسان، بشكل يشعر معه بهذا الوجود الغريب بدلاً من شعوره بذاته، وبالتالي يفقد نفسه (شخصيّته الحقيقيّة والطبيعيّة)، ويتمثّل في كيانه نوع من «مسخ ماهويّ»[2].

أنواع الاغتراب

يعتقد شريعتي أنّ للاغتراب صوَراً مختلفة، وأنّ ثمّة عوامل كثيرة تجعل الإنسان يغترب فيها عن ذاته، ونشير هنا إلى بعض أنواع الاغتراب كما يراها:

1 ـ **الاغتراب الناشئ من أدوات العمل أو وسائل الإنتاج**: في هذا النوع تحلّ هوية أدوات العمل محلّ هوية الإنسان، وهاهنا يشعر الإنسان بالتشيُّؤ، وهي حالة التالية نفسها، من اتّساع لمجالات استخدام الآلة وتعقيداتها، حيث كانت في البداية وسيلة يديرها الإنسان بإرادته، فاكتسبتْ تدريجيّاً سيادة واستقلالاً لدرجة حوّلتْ معها الإنسان إلى عبدٍ لها، فسلبتْه استقلاله وقراره[3].

2 ـ **الاغتراب العاطفي (الحب)**: غالباً ما يكون الاغتراب عن

(1) الأعمال الكاملة، مج 12، ص 238 المصدر نفسه، مج 27، ص 92.

(2) المصدر نفسه، مج، 16، ص 264، المصدر نفسه، مج 27، ص 91.

(3) المصدر نفسه، مج 12، ص 238، المصدر نفسه، مج 27، ص 94.

طريق العاطفة فرديّاً وروحيّاً، فالحب والعشق يغرّبان الإنسان عن طريق شخص آخر[1].

3 ـ **اغتراب الأقوى**: الاغتراب أمام الأقوى هو أن يعتقد الإنسان أنّ ذاته، طبيعيّاً، ضعيفة، فيفقد الإيمان بها، ويعتقد أنّ وجوده قائمٌ بغيره[2].

4 ـ **اغتراب الزهد المسيحي**: يحثّ الزهد المسيحي الإنسان على الابتعاد عن كلّ ما يمدّه بأسباب اللذّة، من طعام ولباس وحتى الزواج، ولهذا يشعر الإنسان الزاهد بحالة أخلاقيّة تتعارض مع طبيعته، فتصيبه حالة من الاغتراب[3].

5 ـ **اغتراب الثروة والمال**: وذلك نتيجة لتماس الإنسان بالمال فتتحوّل هويّته بالتدريج إلى هويّة المال، وتحلّ خصوصيّات وسلوك المال محلّ خصوصيّات وسلوك الإنسان، فتنمحي قِيَم الإنسان وتقوم مكانها قِيَم المال، أو بعبارة أخرى، إنّ الإنسان الثريّ ينسب إلى نفسه القِيَم والإمكانات المتعلقة بالمال ـ وليست قِيَمه وإمكاناته هو-[4].

6 ـ **الاغتراب العقدي**: في هذا النمط، لا يوجد فرد أو أيّ شيء خاصّ يقوم بالتغريب، بل إنّ الـمُعْتَقَد هو سبب اغتراب الإنسان المؤمن المتعصّب[5].

7 ـ **الاغترابُ الفكريّ (الانبهار بالكتاب والعلم)**: النوع الآخر من الاغتراب هو الاغتراب التنويّري والتثقيفيّ الذي يؤدّي إلى

(1) الأعمال الكاملة، 12، ص 246.

(2) المصدر نفسه، ص 245.

(3) المصدر نفسه، ص 256.

(4) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، ص 247 ـ 251.

(5) المصدر نفسه، ص 247 ـ 248.

ظهور نوع من مرض انْحراف الذهن، والاستغراق في المفاهيم الكلاميّة والعلميّة والمنطقيّة والذهنيّة بعيداً عن الحقائق العينيّة الملموسة. فالفرد المتغرّب يُقيم وزْناً واحتراماً للكتاب لا يقيمهما للإنسان ولا لشخصه[1].

8 ـ **الاغتراب الطبقيّ**: عادةً ما يتغرّب الإنسان في النظام الطبقيّ، فهو إذا كان مُصَنَّفاً ضمن الطبقة المُسْتَغَلَّة، فهو يشعر بأنّه وإمكاناته الذاتيّة أقلّ من الإنسان العاديّ، وإذا كان مُصَنَّفاً على الطبقة المُسْتَغِلّة فإنّه يعتبر أنّ السلطات التي خوّلتها طبقته إيّاه هي جزء من قدراته الذاتيّة، ويتملّكه شعور بالغرور فيرى خصوصيّاته وإمكاناته بأكثر ممّا هي عليه في الواقع بوصفه أحد أفراد البشر[2].

9 ـ **الاغتراب الثقافيّ**: في هذا النمط من الاغتراب، تتغرّب الأفكار والعقائد والقِيَم والثقافات التي هي وليدة الخصائص العرقيّة والتاريخيّة والجغرافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة الخاصّة، والتي هي تجسيد للمواصفات الأساسيّة للمجتمع أو للعصر، ذلك المجتمع الفاقد لهذه الخصوصيّات والشروط والبُنى والمؤسّسات الاجتماعيّة والتاريخيّة، عندما تُفرض أو تُستقطب ـ لأسباب ما ـ من قِبل المجتمع أو الطبقة أو الفئة[3].

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ شريعتي ركّز على الاغتراب الثقافي من بين جميع أنواع الاغتراب التي تناولها بالبحث في مؤلّفاته وكتاباته.

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 16، ص 285 ـ 286.

(2) المصدر نفسه، ص 277.

(3) المصدر نفسه، مج 12، ص 239.

الاغتراب الثقافيّ؛ عقبة في طريق التنمية والتنمية الثقافيّة

كما ذكرْنا آنفاً، عندما تحلّ العناصر المكوِّنة لثقافة أمّة من الأُمم، لأسباب غير معروفة، في ثقافة ومجتمع آخر، فإنّها تغرِّب ذلك المجتمع. هنا، يطرح هذا السؤال: عندما يقتبس مجتمع ما فكراً وعنصراً ثقافيّاً من مجتمع آخر، هل يصبح اغترابه أمراً لا مناص منه؟

يجيب شريعتي عن السؤال بالشكل التالي:

«لا شكّ في أنّ دخول هذه العناصر على ثقافة المجتمع ليس دليلاً على عوارض مرض فقدان الشعور بالهويّة والمسخ الماهويّ لأيّة أمة أبداً، بل غالباً ما تتحوّل هذه العناصر إلى عامل غنى للأمّة، وديمومة وديناميكيّة وقوة ثقافيّة ومعنويّة لها. فلوْ وقفت الأمّة على مرتكزات وجودها الأساسيّة، وقامت وهي واعية وحرّة وعلى أساس الشعور بالحاجة والرغبة بـ «اقتباس» و«اختيار» هذه العناصر من الخارج، فإنّها بلا شكّ تكون قد ساهمت في تكامل حقيقتها وإثراء ثقافتها وتوسيع وجودها. أمّا إذا أطلقت نفسها للتسلّط والغزو الثقافي الأجنبيّ، أو سعت لأنّ تلبس لباس الأجنبيّ وتتفاخر به، أو رفعت يديها مسلّمةً أمام حلول الشخصيّة الأجنبيّة في روحها، في حالٍ من الذهول والانسلاخ وفناء الشعور بالذات، أو تحت وطأة الضغط والحملات الشرسة عليها، أو في ظروف التبعيّة وتقمّص دوْر الآخر المنتصر، أو التشبّه به وكتمان الذات وتغييبها، فحينذاك، ستكون شخصيّة هذه الأمّة مريضة»[1].

وفي هذا السياق، يرى أنّ الاغتراب الثقافيّ هو الأخطر، وعلاجه هو الأصعب:

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 153.

«إنّ من يتغرّب في مقابل شخصيّة الآخر وثقافته وقِيمه المعنويّة، لا يرى - هو والآخرون - أنه ليس مجنوناً أو مريضاً أو فاقداً للهويّة فحسب، بل إنّه يشعر أيضاً في قرارة نفسه بأنّ هذه الاستحالة هي ارتقاء، ويتفاخر بها أكثر من السابق، وأكثر من هذا، يسعى بكلّ جدّيّة من أجل تحقّق هذا المسخ الثقافيّ والتاريخيّ على أكمل وجه، ولا سيّما إذا وجد عوْناً في الظروف الزمانيّة والمكانيّة»[1].

إلى ذلك، يمثّل الاستعمار الثقافيّ أقوى عوامل الاغتراب الثقافي في العصر الحالي، ويقول شريعتي في هذا الخصوص:

«لقد عرف الاستعمار أنّ اختراق صفوف الأمّة التي تعتزّ بشخصيّتها ليس بالأمر السهل، فالتاريخ والثقافة يبعثان في الأمّة الشخصيّة والتعصّب، وإذا أراد التغلغل في صفوفها فلا بدّ من عزلها عن تاريخها، وتغريبها عن ثقافتها، وعندما تشعر بأنّها فاقدة للأصالة، مجتثّة الأصول، وذات شخصيّة مهزومة، تقترب بنفسها، مُجبَرة، بوعْي منها أو بدون وعْي، من الأوروبيّ الذي يكون قد أصبح يمثّل في نظرها - في هذا الوقت - الأصالة الإنسانيّة المطلقة، وصاحب الثقافة والقِيَم المعنويّة والكمال المطلق، فتهيم به وتبادر إلى تعويض فقدان الخصوصيّات الأصيلة والفقر والفراغ في شخصيتها عبر النفور من ذاتها والتظاهر بخصوصيّات الأوروبيّ وتقمّص شخصيّته»[2].

في هذا السياق، يُقدِم الاستعمار من خلال توظيف العلم والمال، على عمليّة **استنساخ «*Assimilation*»** الغرض منها إيجاد طبقة مثقّفة وسيطة بين الأُمم المستهدفة من قِبَلِه، وعندما تتبلور هذه

(1) الأعمال الكاملة، مج 4، ص 106 ـ 107.

(2) المصدر نفسه، ص 97 ـ 98.

الطبقة ـ المستنسخة ـ تصبح حلقة وصْل بين الاستعمار وبين أمّتها، وتسرّع عمل الاستعمار فيها. بمعنى أنّها تأخذ على عاتقها تغيير وتبديل أمّتها عن طريق تخريب تاريخها ودينها وقوميّتها وثقافتها[1].

على هذا الأساس يعتبر شريعتي الاغتراب الثقافي عقبة حقيقية في طريق التنمية والتنمية الثقافيّة. ونحن نرى من الضروري هنا الإشارة إلى طائفة من استدلالاته في هذا المجال:

- **الاستعمار الثقافيّ والتبعيّة الثقافيّة**: يحدث الاغتراب الثقافي بسبب وجود الاستعمار. ولا يمكن لأمّة أن تكون مستقلّة وهي في قبضة الاستعمار ـ لا سيّما الاستعمار الثقافي ـ ، وحتى لو كان ممكناً، فإنّه يحدث متأخراً جداً، وبعد تحمّل الصعوبات والمشاقّ وتقديم التضحيات الكبيرة، وما دامت الأمّة والمجتمع لا يمتلكان استقلالهما الثقافي، فمن باب أوْلى ألّا يكونا ممتلكين لاسْتقلالهما الاقتصاديّ[2].

- حينما يقع الفرد أو الأمّة فريسة الاغتراب الثقافيّ ـ بحسب شريعتي ـ فإنّها تكون قد سلّمت نفسها للاستعمار ليقوم بذبحها، وأخّرت استقلالها الثقافيّ والاقتصاديّ، لأنّه عندما يتغرّب الفرد أو الأمّة عن ثقافتها، تصبح عديمة الشخصيّة، وتبدو كتمثال من الجبس لعرض الأزياء مطاوعة ومتلوّنة يمكن عرض كلّ لباس عليها بسهولة، مروّضة وخاضعة للعدوّ وتتمثّل بأيّ شكل يريده لها الاستعمار من دون مقاومة أو كرامة[3].

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، 27، ص 85 ـ 217.

(2) المصدر نفسه، مج 27، ص 214، المصدر نفسه، مج 33، ص 174.

(3) للاستزاد، أنظر: المصدر نفسه، مج 16، ص 203، و المصدر نفسه، مج 20، ص 104.

- يعتبر شريعتي أنّ الاستعمار الثقافيّ والاغتراب الثقافيّ أسوأ بكثير من الاستعمار الاقتصاديّ، ويكتب:

«ليته كان قد نهب وابتلع جميع ثرواتنا ومصالحنا الماديّة ومصادرنا السطحيّة والجوفيّة في الشرق (آسيا، أفريقيا، والبلدان الإسلاميّة)، وأبقى علينا كبشر سالمين، لو كان الأمر كذلك، لتمكنّا من استردادها جميعاً، ولاسْتطعنا الوقوف مرة أخرى على أقدامنا عندما تُتاح لنا الفرصة، لكن حينما نكون قد أضعنا ذواتنا فإنّنا نقدّم أنفسنا قرابين للاستعمار»[1].

- **النزعة الاستهلاكيّة**: أحد إفرازات الاغتراب الثقافي للأُمم في العصر الحاضر هو شيوع النزعة الاستهلاكيّة، فعندما يصبح المجتمع بسبب الاغتراب الثقافي عديم الشخصيّة، فإنّه ينسب نفسه إلى شخصيّة الغربيّ. إنّ التقليد في الاستهلاك هو أحد مظاهر الاستنساخ، وأغلب حالات الاستهلاك الجديدة في المجتمع المغرّب هو ليست لرفع الاحتياجات الاقتصاديّة فقط، بل هي غالباً ما تمثّل رموزاً لنظام متفوّق وإنسان متفوّق، وحضارة متفوّقة - الاستهلاك الرمزيّ - وعليه يتحوّل مثل هذا المجتمع إلى مستهلك للبضائع الغربيّة، ويتأخّر هو نفسه عن ركب التنمية والإنتاج[2].
- **التقليد**: يروّج الاغتراب الثقافيّ للتقليد في المجتمع، وما دام التقليد موجوداً، يبقى ذلك المجتمع مستهلكاً في الإنتاج والفكر، ولا يصل إلى مرحلة التنمية.
- **العلاج المستعار**: حينما يعاني أحد المجتمعات من الاغتراب

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 104.

(2) المصدر نفسه، مج 31، ص 335، المصدر نفسه، مج 20، ص 320.

الثقافيّ، ينسب إلى نفسه آلام ومعاناة وأفكار وعقائد المجتمع الآخر، الأمر الذي يقوّي من عوامل التخلّف في الأمّة. وعلى حدّ قول شريعتي، إنّ معاناة الشرق هي الجوع، ومعاناة الغرب هي التخمة، والكلام الذي يرسله ويتحدّث به الإنسان المتخم لمن يوشك على الموت جوعاً هو بلا معنى وفي غير أوانه أبداً. وبناءً على هذا، فإنّ منجّياً على شاكلة **سارتر** بالنسبة إلى المجتمعات الآسيويّة أو الأفريقيّة أو الأميركيّة اللّاتينيّة التي تريد أن تتخلّص من الفقر، وتسعى إلى الخروج من دائرة الفاقة والجوع والجهل، وتعاني من التخلّف الصناعيّ، أقول إنّ هذا المُنجيّ سيكون بمثابة كارثة لهذه الأُمم[1].

- **الانقطاع التاريخيّ والثقافيّ**: إنّ أيّ جيلٍ من الأجيال، بالمقدار الذي يغتذي فيه على ذخائر الماضي، يستطيع أيضاً أن يغتذي على نتاجات قرونه التي يعيشها، كالشجرة التي كلّما امتدّت جذورها في أعماق الأرض، زادت قدرتها على امْتصاص الموادّ الغذائيّة والأملاح. ولكن ما العمل إذا كانت هذه الجذور قد قُطعت بسبب الاستعمار الثقافيّ والاغتراب الثقافيّ، وحصل انقطاع تاريخيّ وثقافيّ واغتراب لذلك الجيل عن تاريخه وثقافته ودينه، فإنّ قطع التسلسل التاريخيّ هذا يفضي إلى دوْر جاهليّ، وهو عَوْد على بدء. بمعنى أنّ المجتمع يقطع شوْطاً في التمدّن، وفي التجارب العلميّة والروابط الأخلاقيّة والاجتماعيّة، ويصل في ذلك إلى قمّة رفيعة، ومن هناك يعود إلى نقطة البداية، بسبب انقطاع تاريخيّ وانفصام مفاجئ، ولا بدّ له حينذاك من أن يبدأ من حالة الجهل من جديد[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، 20، ص 263، و299.

(2) المصدر نفسه، مج 20، ص 319، و المصدر نفسه، مج 16، ص 322 ـ 323.

العودة إلى الذات

ضرورات العودة إلى الذات

تُبيّن مجموعة دراسات شريعتي في موضوع المرحلة الانتقاليّة ـ حيث أنّ البلدان النامية تقع ضمن هذه المرحلة أيضاً ـ وكذلك في الاغتراب الثقافيّ، تبيّن ضرورة معالجة هذه الآفة الاجتماعيّة والثقافيّة، وهو يرى أنّ معالجة هذا المرض الساري والفتّاك يكمن في «**اكتشاف الذات**» أو «**العودة إلى الذات**»، ويطرح في هذا الشأن وجهات نظر نتناولها أدناه باختصار:

- إنّ أغلب بلدان العالم الثالث تمرّ اليوم بمرحلة انتقالية، وبسبب الانقطاع غير الطبيعيّ عن السُنن، تُبتَلى هذه البلدان بالاغتراب، وبأنواع الأزمات الأخلاقية والاجتماعيّة. لذا، ومن أجل ألّا تكون هذه المرحلة عاملاً أضافيّاً في تخلّف هذه البلدان، ينبغي عليها الاتّكاء على الذات[1].

- إنّ شعور الغربة عن الذات، يغزو بلدان العالم الثالث أكثر من أيّ وقت مضى. ونحن في عالم اليوم، نعيش تحت وطأة التهديد السريع لضياع الهويّة، والذوبان في الآخر، ومسخ الهويّة، ونبذ الأصالة، والانقطاع عن التاريخ، وفقدان الذاكرة الثقافيّة، وقلب الخصائص الوجوديّة، وتماهي الشخصيّات. وينطلق هذا التهديد من أعتى مراكز السلطة السياسيّة والاقتصاديّة في العالم، وطبْقاً لأبرع الطروحات والبرامج العلميّة وأكثر الأساليب تأثيراً، هذا من جهة، أمّا من جهة أخرى، فإنّ الارتباط مع الأُمم الأخرى، أمرٌ لا مناص منه لأيّ مجتمع ـ لا سيّما في الوضع الراهن ـ

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 31، ص 167 ـ 186.

لهذا، ولكي لا تستحيل الأمّة وتذوب عند الاحتكاك والتبادل الفكريّ والثقافيّ مع الأُمم الأخرى، بل يصبح هذا الارتباط وسيلة للتنمية والنهوض، لا بدّ لها من الاعتماد على ذاتها[1].

- إنّ «**العودة إلى الذات**» هو الشعار الذي طرحه المتنوّرون الملتزمون في مقابل الاستعمار والاستعمار الثقافيّ الذي يُشكّل تهديداً كبيراً لاستقلال البلدان - بالأخصّ الاستقلال الثقافيّ للبلدان النامية - باعتباره آخر تجربة ثقافيّة مناهضة للاستعمار في العالم[2].

- إنّ نموذج التنمية الذي يقترحه شريعتي، هو نفسه نموذج التنمية الداخلي، حيث تُشكِّل «الثقة بالثقافة الذاتية» أحد عناصره، أو ما يُعرف بـ «**العودة إلى الذات**»، حيث أنّه يقول في موضع آخر:

«من أجْل أن لا نكون مقلّدين بل منتجين اقتصاديّين، ولكي نحصل على استقلالنا على الصعيد الماديّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ، علينا أن نكون منتجين للفكر والثقافة، وعلينا أن نستقلّ من ناحية الفكر والوعي والثقافة، وهذا غير ممكن، إلّا أن يصحو المجتمع ويعود إلى ذاته»[3].

الفرق بين العودة إلى الذات والتقليديّة والرجعيّة

من المهمّ القول: إنّ شعار العودة إلى الذات الذي رفعه شريعتي يختلف من حيث المضمون عمّا كان يدعو إليه التقليديّون في عصره، الغرباء عن العالم، والجاهلون بمقتضيات عصرهم وضرورات التحوّل، وعن ذلك يقول:

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 213.

(2) المصدر نفسه، مج 4، ص 21.

(3) المصدر نفسه، مج 20، ص 334، المصدر نفسه، مج 19، ص 367.

«إنّ العودة إلى الذات لا تعني أن نُعرِض عن العصر الراهن، وندير ظهورنا للمستقبل، وأنْ نرفض بتعصّب كلّ ما هو عصريّ وجديد. ليست «العودة إلى الذات» إحياءً للسُنن المحليّة والبدويّة، والتفاخر بالخرافات الشائعة والتقاليد البالية المنحرفة، والمتخلّفة الرجعيّة. وهي ليست عودة عن أصالة الإنسان، أو النزعة الإنسانيّة نحو النزعة الوطنيّة والقوميّة والأنانيّة الضيّقة والعنصريّة المتعصّبة؛ وهي ليست حركة تقليديّة، بل نهضة تقدّمية تعني العودة إلى الذات الأصليّة الإنسانيّة، وإحياء قِيَمنا الثقافيّة والفكريّة البنّاءة التقدّمية والتوعويّة. العودة إلى الذات تعني اكتشاف شخصيّتنا الإنسانيّة وأصالتنا التاريخيّة وثقافتنا، تعني الخلاص من مرض الاغتراب الثقافي والاستعمار المعنويّ، تعني العثور على الحقيقة المفقودة والقِيَم السليبة، تعني العودة إلى الذات الموجودة بالفعل في ضمير المجتمع، والاعتماد على الأصالة الذاتيّة، وعدم التفكير بعقل الآخر أو التحدّث بلسانه، وأخيراً، عدم السير بأقدام الآخر، تعني التأكيد على الهوية الذاتية، تعني التحليق فوق «الغربة الثقافيّة للذات»، و«انعدام الشخصية التاريخيّة» نحو التعالي والتوالد الذاتي، والوعْي الذاتي الإنسانيّ، وبالتالي، تحقيق الأصالة الحقيقية للإنسان. إنّه الهدف الذي يمكن بلوغه لا من خلال استعباد الشعوب كما هو دأب الإمبريّالية والاستعمار، ولا عن طريق محْو القوميّات التي هي نتاج الدينيّة العالميّة والطبقيّة، بل من خلال المشاركة الفاعلة للشعوب الحرّة والواعية والأصيلة، وعلى أساس مبدأ المساواة والتعارف»[1].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 5، ص 113، المصدر نفسه، مج 12، ص 245، المصدر نفسه، مج 20، ص 375، المصدر نفسه، مج 4، ص 377 المصدر نفسه، مج 27، ص 129.

العودة إلى الذات: العوامل والإمكانات

يعتقد شريعتي أنّ العودة إلى الذات، أو بعبارة أدقّ، اكتشاف الشخصيّة الإنسانيّة والاجتماعيّة، تقوم على مبدأي «اكتشاف الذات»، و«الإيمان بالذات».

الإيمان بالذات يأتي في المرحلة التالية لمعرفة الذات، وتتبلور شخصية كلّ فرد بالتوازي مع درجة معرفته بما يمتلك من معتقدات، ذلك أنّ المعتقد لوحده لا يشكّل قيمة، فإيماننا بشيء لا نعرفه جيداً، ليس بذي أهميّة، بل إنّ القيمة الحقيقيّة هي في المعرفة الدقيقة للشيء الذي نؤمن به.

وهنا يبرز سؤال هو: ماذا يقصد شريعتي من معرفة الذات؟ يقول بنفسه مجيباً:

«في المرحلة الأولى لا بدّ من أن أُحدّد إلى أيّ عرق أو قوميّة أو تاريخ أو ثقافة أو عصر أو تقاليد أنتمي، وأيّ المفاخر أو العبقريّات أو القِيَم أُمثّل...»[1].

بأيّ الطرق يُستحصَل هذا الوعي أو المعرفة أو الإيمان بالذات. يجيب بما يلي:

1 ـ **حفظ وصيانة اللّغة القوميّة**: حيث تُعتبر اللّغة والخطّ حلقة الوصل الكبرى بين الأصالة والمعاصرة، وإذا تغيّرت اللّغة والخطّ، ولم يستطعْ أحد قراءة خطّه يصبح مُجبراً على قراءة كتب اختيرت وأُعدّت بعناية في غضون سنوات على يد الاستعمار، وهنا يستطيع الاستعمار صبّ هؤلاء الأفراد في القالب الذي يحلو له حتى لو كانوا يمتلكون ثقافة ثريّة، لكن

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 201.

عندما يكون الارتباط مع الماضي مستمراً، يكون تحقيق هذا الأمر غير ممكن لأنّ الفكر والثقافة السابقيْن يكونان في متناول أيديهم بكل خصوصيّاتها وبلغتهم الأصليّة[1].

2 ـ **استخدام المنهج الصحيح في معرفة الثقافة**: عندما يكون هناك منهج صحيح، تتحوّل حتى الخرافات والأوهام إلى عناصر توعويّة. وعلى هذا الأساس، يجب علينا أن نشرع من خلال نظرة عصريّة بالتنقيب العلميّ الدقيق في نصوص مصادرنا وثرواتنا البشريّة والعلميّة والثقافيّة، ودراسة عوامل ارتقاء وتخلّف ثقافتنا وحضارتنا[2].

3 ـ **تنقية وغربلة المصادر الثقافيّة**: إنّ من شروط الإيمان بالذات، تصفية وغربلة المصادر الثقافيّة، والتعرّف على نقاط قوّتنا وتعزيزها، وتبديل المواد الثقافيّة الأوليّة التي يسبّب وجودها أمراضاً على صعيد ثقافة الأمّة وفكرها، إلى طاقة بنّاءة وخلاّقة تقفز بنا خطوات إلى الإمام على طريق تقدّم الأمّة[3].

4 ـ **التعرّف على ثقافات الأُمّم الأخرى**: من لم يخرج عن نطاق مجتمعه ليتعرّف على أمّة أخرى، ولم يرَ أو يكتشف سائر البيئات والأديان والأعراق والأخلاق والآداب والفنون والفلسفات وتواريخ الأمم، وكان حبيس محيطه، فإنّه بلا شكّ يكون غريباً عن ذاته، وعن كلّ ما تحمله تلك الذات، والحقيقة، إنّ تعرّف البعض على البعض الآخر ينتهي بمعرفة الذات، فبمقدار ما يزداد فيه الوعْي العالميّ يصبح الوعْي

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 181.

(2) المصدر نفسه، مج 20، ص 515، المصدر نفسه، مج 32، ص 5.

(3) المصدر نفسه، مج 20، ص 326 ـ 329.

الوطنيّ الذاتيّ لدى الأُمم أكثر عمقاً وشفافية، وتشعر كلّ أمّة بذاتها بوضوح أكثر وطمأنينة أكبر[1].

5 ـ **فهم الغرب والتعرّف على مناورات الاستعمار الثقافيّ**: أحد سُبُل التعرّف على الذات والإيمان بقدراتها، هو فهم الغرب بشكل صحيح وعميق: إنّ العدوّ هو أكبر معلّم للأمّة لنيْل استقلالها وهويّتها الوطنية التي سلبها العدوّ إيّاها. بناءً على ذلك، فإنّ معرفتنا بالوسائل التي استخدمها الغرب لحرماننا من مصادرنا الثقافيّة والمعنويّة، وصنع منّا نحن الشرقيين جيلاً فقد القدرة على الإفادة من المنابع والثروات الهائلة من القِيَم المعنويّة والفكر والأخلاق والفلسفة والثقافة بمعناها الأشمل، وعليه يجب النظر إلى المنافذ التي دخل منها العدوّ، لنأخذ حذرنا منها[2].

علائم العوْدة إلى الذات

يستعرض شريعتي في مؤلّفاته وكتاباته علائم العوْدة إلى الذات على النحو التالي:

1 ـ العوْدة إلى الماضي المنسيّ في حقبة الاغتراب.

2 ـ الثقة بالذات والإيمان بقدراتها من الناحيتين الفرديّة والاجتماعيّة معاً.

3 ـ خلق مشاعر الاعتزاز بالذات وحتى المبالغة تجاه قوميّتنا وحميّتنا.

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 24، ص21، المصدر نفسه، مج 27، ص 151.

(2) المصدر نفسه، مج 20، ص 305.

4 ـ إطلاق اللسان بالنقد للأوروبيّ والاستخفاف به، وتحرّي نقاط ضعفه.

5 ـ ظهور أفكار ومدارس وعقائد جديدة، والتي ضمن اعتمادها على السُنَن القوميّة والقديمة، تحمل تطلّعات مستقبليّة تواكب الحداثة، ولا تُشاهد في سيماها آثار التقليد والنقل.

لقد ظهرت إلى الوجود في آسيا وأفريقيا وأميركا اللّاتينية مدارس فكريّة كبيرة، تقوم على أساس التقاليد القديمة في وقت تدعو إلى التحديث بحيث يقف المفكّرون الأوروبيّون اليوم مشتاقين لسماع ما تقوله هذه المدارس وتقليد أفكارها[1].

حركات الدعوة إلى «العوْدة إلى الذات»

حركة النهضة الأوروبيّة

كان عصر النهضة في أوروبّا نوعاً من «**العوْدة إلى الذات**»؛ حيث برزت في تلك الفترة حركة وصحوة؛ ففي الوقت الذي كانت تحمل في أحشائها روحاً جديدة، كانت بصدد تقديم قضاياها المستجدّة من خلال اجترار وقائع العصر اليونانيّ والرومانيّ ـ عصر ازدهار الفنون والآداب والعلم والفلسفة ـ وعلى هذا النحْو، عادت أوروبّا إلى الحياة واستعادت حيويّتها، بعدما كانت قد فقدتْها في القرون الوسطى[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 259 ـ 260.

(2) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 32، ص 160، المصدر نفسه، مج 35، ص 248.

عصر النهضة الأدبيّة في إيران

تعود الحركة الأدبيّة في إيران إلى الفترة التي أعقبت الفتح العربيّ الإسلاميّ، ويقول شريعتي بهذا الصدد:

«إنّ الانفصال التاريخيّ لأمّتنا عن ماضيها الذي حصل بعد الفتح العربيّ وحكومة الخلفاء، رافقه سيْل الحملات الدعائية المسيئة للفرس من قِبل جهاز الخلافة، وهزيمة واستسلام الناس، وضياع اللّغة القوميّة، واغْتراب الأمة عن ذاتها، بحيث وصل الأمر بالاغتراب عن الذات أو الاغتراب الثقافي إلى حدّ اعتبار الفضيلة الوحيدة في ذلك الوقت هي التحدّث باللّغة العربية. في أعقاب هذا الاغتراب عن الذات، برزت إلى الوجود حركة العودة إلى الذات ـ الأدبيّة ـ والتي كان من أكبر إنجازاتها الحاسمة تبديل اللّهجة الدرّية ـ وكانت لهجة أهل خراسان ـ إلى اللّغة الأدبيّة والرسميّة لبلاد فارس، حيث أنّنا مدينون في حفظ اللّغة الفارسية إلى تلك الحركة»[1].

ويتابع قائلاً:

«إذا آمنّا بأنّ لغة أيّة أمّة هي وسيلة التبادل الفكريّ والتفاهم بين الأفراد، وأنّ الأدب مرآة تتجلّى فيها صورة شخصيّتها، وأنّ الأمّة تستطيع أن ترى فيها «ذاتها» وتكتشفها وتحسّ بها وتعرفها، حينذاك سنقدّر قيمة هذه الحركة حقّ قدرها في تكوين الهويّة الوطنية وحتى البنيان الوجوديّ، وكذلك في نشر الثقافة على مستوى عامّة الشعب»[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 191 ـ 201.

(2) المصدر نفسه، ص 206.

الحركة الإحيائيّة

في الوقت الذي بدأت فيه حركة النهضة والإحياء مسيرتها في أوروبّا، كانت المجتمعات الإسلاميّة تعاني من جمود وتخلّف كبيرين، حيث كانت تغطّ في سبات عميق، بسبب عوامل الاستعمار الثقافيّ، وشيوع مرض الاغتراب الثقافي في هذه المجتمعات[1]. إلّا أنّ هذا المصير المشؤوم الذي حلّ بالمجتمعات الإسلاميّة لم يبقَ من دون ردّ، فظهرت الحركة الإحيائية، كنموذج بارز لردّة فعل هذه المجتمعات، وهي لم تكنْ تعني الدعوة إلى التمسّك بالماضي والرجعيّة، بل كانت حركة لفهمه واستيعابه، وصحوة عادت بها إلى الذات، ونمط من الأرثوذكسيّة المستندة إلى مبادئ الإسلام الأصيل، التي أعلنت عن ولادتها في أواخر القرن التاسع عشر على مستوى واسع جداً وبحماسة ثوريّة من أجل مكافحة الاستعمار، والرجوع إلى جذور الأصالة الإسلاميّة والتجديد، وكانت بمثابة ناقوس خطر للشعوب النائمة[2].

حركات العودة إلى الذات في أفريقيا وآسيا

مع ظهور المصلح المجدّد **جمال الدين الأفغاني** وتلميذه الشيخ **محمد عبده** ورفاقهما، ظهرت حركة ثقافيّة حملت لواء مناهضة التغرّب والعودة إلى أصالة الذات، وقد انتشرت في أوساط مجتمعات العالم الثالث، وخاصّةً بين زنوج أفريقيا ـ الذين كانوا ضحيّة الاستعمار الثقافيّ أكثر من غيرهم -، وتولّى مثقّفون حقيقيّون ومستقلّون من أمثال **فرانتز فانون** و**إيمه سيزار** و**جوليوس نايريري**

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 27، ص 236 ـ 238.

(2) المصدر نفسه، ص 239 ـ 260.

وليوبولد **سيغار سنغور** و... قيادة الحركة الفكريّة لهذه النهضة الثقافيّة، وفجّروا ثورة على كلّ الصُعُد الثقافيّة، المعرفة الدينيّة، الرؤية السياسيّة، الفهم الاجتماعيّ، الآداب والتاريخ والشعر والفنّ والأخلاق، وحتى الأسلوب العقلاني وفهم الحياة، ويُظهر ذلك صحوة الجيل فجأةً وعودته إلى ذاته، وهو الذي كان ضحيّة عمليّة الانمحاء الثقافي، وقتل القِيَم المعنويّة التي كان الاستعمار الغربيّ يمارسها، وكان قبل ذلك يزهو بتغرّبه وتشبّهه بالأجنبيّ واغترابه وتقليده لأوروبّا[1].

روّاد حركة الإحياء والعودة إلى الذات

إنّ الفكرة القائلة بضرورة التصدّي لغزو القِيَم الثقافيّة الغربية، والاعتماد على الأصالة التاريخيّة والثقافيّة، والعودة لاكتشاف الذات من جديد، أقول إنّ هذه الفكرة وليدة المجتمعات الإسلامية قبل أيّ مجتمع آخر. وقد ارتفعت أولى الصيحات من حنجرة الشيخ **جمال الدين الأفغاني** في نهايات القرن التاسع عشر، تحت عنوان الحركة الإحيائية، الذي كان يدعو للعودة إلى الماضي (الانبعاث)، وجاء من بعده تلميذه الشيخ **محمد عبده** الذي واصل مسيرته عبر تأسيس ثورة ثقافيّة تقوم على عودة العلماء المسلمين إلى القرآن، وبعد ذلك العلّامة **محمد إقبال** الذي سعى من خلال طرح «فلسفه خودي» **(الفلسفة الذاتية)**، ودعوة جميع المفكّرين الدينيّين إلى تجديد بناء أساليب التفكير الدينيّ، ليمنح حركة العودة واكتشاف «الذات» الشرقيّة قاعدة فلسفيّة وشموليّة وإسلاميّة[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 360 ـ 361.

(2) المصدر نفسه، مج 12، ص 244 ـ 245، المصدر نفسه، مج 20، ص 362.

جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده

يعتقد شريعتي بأنّ الشيخ **جمال الدين الأفغاني** والشيخ **محمد عبده** ـ وهما من وضعا اللبنة الأولى في صرح الحركة الإحيائيّة أو العودة إلى الذات ـ قد بذلا جهوداً جبّارة على الصعيد السياسيّ والثقافيّ والعلميّ، من جملتها يمكن الإشارة إلى:

- إيقاظ المجتمع الإسلاميّ والروح الشرقيّة التي كانت تغطّ في سبات عميق، وإحياء شخصيّة المجتمع التي تهشّمت تحت وطأة فساد الأنظمة الحاكمة، وتخلّف طبقة علماء الدين والارستقراطيّة الحكوميّة، وقد صاحب كلّ ذلك هجمة استعماريّة ثقافيّة شرسة أطاحت بالقِيَم والمُثُل الشرقيّة.

- تعرية المستعمر أمام الشعوب المسلمة، وبالنتيجة تحريك مشاعر الجماهير، وبالأخصّ الطبقة المتنوّرة، من أجل التصدّي للمشاريع الاستعماريّة، والتأسيس لجميع الثورات المضادّة للاستعمار في البلدان الإسلاميّة، ونشر بذور اليقظة والوعْي السياسيّ والحرّية والديمقراطيّة والتقدّم والقانون في مزرعة ضمير الأمّة البائر.

- في الوقت الذي كان فيه الشيخ **جمال الدين الأفغاني** والشيخ **محمد عبده** يقارعان الاستعمار بيقظة ووعْي، كانا يحثّان الشعوب على التوجّه نحو الحداثة والتجديد، حتى عُدّا من روّاد النهضة الداعية لامتلاك ناصية الحضارة والثقافة، وتسخير مبادئ العلم وعناصر الرقيّ الاجتماعيّ النافعة، والمضيّ في طريق التوعية العلمية.

- خطوة أخرى خطاها هذان الرائدان تمثّلت في سعْيهما إلى عَقْلَنة الرؤية الدينيّة، والتي أدّت إلى إضعاف الرجعيّة الدينيّة والاستبداد

والاتّجاه القديم المتهرّئ، ومحاربة الخرافات الدينيّة، ومن جهة أخرى، أرست قواعد التحوّل والتغيير والتحرّك والإبداع والتطوّر في المجتمع الإسلاميّ على الصعيد العلميّ والاجتماعيّ، وفتح الباب على مصراعيه أمام الشعوب الإسلاميّة للتعرّف على الأفكار والعقائد والحياة والثورة الصناعيّة والحضارة العالميّة التي سادت عصرنا[1].

ولا ينسى شريعتي، وهو يستعرض هذه الإنجازات القيّمة، الإشارة إلى نقاط الضعف والخلل في مشروع الشيخ **جمال الدين الأفغاني** والشيخ **محمد عبده**، ويقول في هذا الصدد:

- لقد ذهب الشيخ **الأفغاني** بعيداً في القضايا الدبلوماسيّة والجهود السياسيّة، فظلّ بعيداً ـ إلى حدّ ما ـ عن القضايا الفكريّة والمشاريع الأيديولوجيّة، بينما استغرق الشيخ **محمد عبده** ـ على عكسه ـ في القضايا العلميّة، ولم يستطعْ مواكبته في نشاطاته السياسيّة.

- نقطة ضعف أخرى وهي: لقد بدأ **الأفغاني** نضاله من الأعلى ـ بلاط الملك وحاشيته ـ في حين كان عليه، بوصفه رجلاً ثوريّاً خرج من رحم الأمة، أن ينزل إلى الشارع ويوجّه خطابه إلى الشعب. أمّا بالنسبة إلى **محمد عبده**، فقد بدأ نشاطه مع العلماء ورجال الدين، بينما كان عليه هو الآخر أن ينطلق من الشعب[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 240 ـ 242.

(2) المصدر نفسه، ص 240 ـ 242.

محمد إقبال

سار **محمد إقبال** على خطى **جمال الدين الأفغاني** و**محمد عبده** في مسيرة عودة الأمّة الإسلاميّة الكبرى إلى الذات، وأصبح وجوده مصدر ازدهار وتألّق فكريّ وثقافيّ. ويستعرض شريعتي الخدمات والجهود المباركة التي قام بها **إقبال** على هذا الصعيد، في هذه النقاط:

- لم تكنْ دعوته دعوة إلى التعصّب للشرق أو للذات، أو إحياء التقاليد المحليّة القديمة البالية، أو التمسّك بالخرافات والعادات الرجعيّة المتهرّئة والتفاخر بها، بل إنّ أطروحته في العودة إلى الذات كانت حركة عميقة ومتأصّلة لمعرفة الذات وتهذيب النفس[1].
- مقتضى العودة إلى الذات التي دعا إليها هي التعرّف على ثقافة الغرب وحضارته، فمن خلال فهمه لهذه الحضارة تمكّن من التحرّر من عقدة التغرّب، وتحوّل إلى زعيم مناهض للاستعمار[2].
- كان يدعو إلى ثورة أيديولوجيّة وثقافية، وقد اختار التحوّل والتغيير الذهنيّ ـ النفسيّ في الضمير الإنسانيّ لأمّته (يغيّروا ما بأنفسهم) نقطة ارتكاز أساسيّة له[3].
- كان الإنجاز الكبير الذي قام به هو تجديد أساليب التفكير الدينيّ، حيث كرّس جهوده لاكتشاف وإعادة وصْل العناصر

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 5، ص 113 ـ 114.

(2) المصدر نفسه، ص 100.

(3) المصدر نفسه، ص 164.

المتنائرة والأعضاء المقطّعة في جسد الأيديولوجيا الإسلاميّة، والتي تقطّعت إرباً على مرّ التاريخ عبر الخِدَع والمناورات السياسيّة والاتّجاهات الفلسفيّة والاجتماعيّة المتناقضة[1].

- كان هدفه من الاتّكاء على الدين، تغييره من إطار العقيدة الشخصيّة إلى إطار الأيديولوجيا[2].

- إنّه من ناحية، يوظّف العلم في خدمة القضيّة التي يؤمن بها، ومن ناحية أخرى، يعلن عجزه (العلم) عن تلبية جميع المتطلّبات المعنويّة ومقتضيات الكمال الإنسانيّ[3].

- في رؤيته للعالم، يرى أنّ العقلانيّة والعلم شريكان ومتواكبان مع الحبّ والأحاسيس والإلهام من أجْل كمال الروح الإنسانيّة[4].

- ما بين الرجعيّة والتجدّد، يختار موقعاً وسطاً. ففي البداية، يتناول بالتحليل الأوضاع الفكريّة، وينتقد الرؤية ومنهج الحياة والحضارة والثقافة في الشرق والغرب على السواء، ومن ثمّ يعلن: لا للتسليم الكامل للحضارة الأوروبيّة التي تعني استرقاق الشرق واستعباده، ولا للقطيعة النهائيّة مع الغرب وحضارته، والتي تعني البقاء في دائرة الضعف والركود[5].

- إنّ شعار **إقبال** كان: فَلْنوقِدْ «**نار الذات**» في قلوبنا، ولْنُشْعِلْ روح الإيمان والعرفان في أفئدتنا، لكي لا نُواجَهَ ونحن في ذروة القوة والنجاح والرفاه المادّي والصناعي المصير الذي واجهته

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 5، ص 101.

(2) المصدر نفسه، ص 154.

(3) المصدر نفسه، ص 39.

(4) المصدر نفسه، ص 35.

(5) المصدر نفسه، ص 109 ـ 110.

أوروبّا في الوصول إلى طريق مسدود والعدميّة وانحراف الفكر، وأن نرسّخ عناصر الدين في ذواتنا، لكي ننتصر بقوّته على رغباتنا اللّاإنسانيّة وأهوائنا المنحطّة، وأن نأخذ أيضاً بأساليب التقنية المتطوّرة ومنطق الحياة الغربيّة، كي نتغلّب على الفقر، والضعف وعوامل الطبيعة القاهرة، ولنواصل بعيداً عن أهدافنا الماديّة طريق الكمال المعنويّ، والبحث عن الحقيقة وسموّ الجنس البشريّ، ونحن أكثر تحرّراً من كلّ عبء وأغنى فكراً[1].

الاغتراب الثقافيّ والعودة إلى الذات في إيران

الاغتراب الثقافيّ في إيران: نظرة تاريخيّة

بعد تقديم نبذة سريعة عن تاريخ إيران، يستعرض شريعتي عوامل الاغتراب الثقافيّ عبر تاريخ هذا البلد، وعلى النحو التالي:

- موقع إيران الجغرافيّ في الماضي، والذي عبّر عنه **رينيه غروسه** بأنّه «مفترق طرق الحوادث»، حيث جعلها عرضة لحملات العديد من الشعوب الأجنبيّة التي عملت على تقطيع استمراريّتها الثقافيّة.
- شكّل إحاطة الديانات والحضارات الكبرى مثل اليهوديّة والمسيحيّة والهندوسيّة والحضارة السومريّة والحضارة البابليّة و...، ببلاد فارس، عاملاً مهمّاً لثراء الثقافة الفارسيّة، واتّساع حضارتها ورؤيتها العالميّة، ولكن مع ذلك كان في بعض المراحل التاريخيّة يمثّل عامل إضعاف للانتماء القوميّ وأحياناً للتبلور الثقافيّ.

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 5، ص 110 ـ 111.

- الهوّة الطبقيّة الكبيرة - لا سيّما في أواخر العهد الساساني - والإقطاعيّة الخاصة التي كانت تشكّل قوام المؤسّسة الاجتماعيّة، في فارس القديمة، كانا بمثابة عاملين رئيسيّين في بثّ الفُرقة الاجتماعيّة وإحداث الشرخ بين الطبقات والتركيبة الاجتماعيّة التي كانت تستبطن الروح القوميّة.

- تعدّد الحكومات الأجنبية مثل السلوكيّين والعرب والمغول و...، والتي عملت على إطفاء جذوة الروح القوميّة والثقافيّة الفارسيّة، وفصل الأمّة عن تاريخها للسيطرة عليها.

- سعي الحكومات التي حكمت باسم الإسلام في بلاد فارس إلى طرح الدين - بشكل خاطئ - في مقابل الثقافة والانتماء القومي - من جملتها الثقافة والقوميّة الإيرانيّة - وجعلت منه سيفاً قطعت به تاريخ إيران ما قبل الإسلام بصورة نهائية، وإقامة الحكم على قاعدة محو الشخصيّة والثقافة الفارسيّة.

- الاستعمار الثقافي الغربي الذي كان في القرون الأخيرة مقدّمة لاستعمار الشرق سياسيّاً واقتصاديّاً.

- الأيديولوجيّات الجديدة، وبشكل عام، الحداثة والماركسيّة التي استهدفت بحملاتها، وعلى جبهتين ومن اتجاهين مختلفين، ما نطلق عليه بالشخصيّة والهويّة التاريخيّة للشعوب[1].

- يعتقد شريعتي بأنّ الاغتراب الثقافي كان موجوداً دائماً، وبنسب تباينت قوةً وضعفاً، على طول تاريخ بلاد فارس، وقد تجلّى في أشكال وصور مختلفة على الساحة الثقافيّة لهذا البلد. من جملة هذه الأشكال والصور يمكن الإشارة إلى ما يلي:

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 81 - 86.

- **الهَلْيَنَة «*Hellenisation*»**: لقد تجلّت الهَلْيَنَة في بلاد فارس بوضوح أكبر بعد حقبة الأخمينيّين، وعلى امْتداد حكْم السلوكيّين وفي عصر الدولة الأشكانيّة، حيث انتشرت موجة الفلسفة اليونانيّة والثقافة والأسلوب اليوناني في التفكير على صعيد المجتمع في فارس القديمة، وتركت أثراً عميقاً على اللّغة والعلوم والأفكار في المجتمع. وفي هذه الحقبة، تزامنت حركة الإحياء والعودة إلى الذات مع الحركة الدينيّة الساسانيّة - وليس المقصود هاهنا تبرير كلّ ما قامت به - ، وعاد الساسانيّون إلى الفترة التي سبقت حملة الإسكندر وانتشار الثقافة اليونانيّة، حيث استلهموا من ثقافتها القوميّة ولغتها وتاريخها روح الاستقلال، لتتميّز بشكل كامل عن موجة الهَلْيَنة التي اجتاحت الشرق[1].

- **حملة التعريب**: لا يجوز أن نؤرّخ للاغتراب الثقافي مع بداية الفتح العربيّ لبلاد فارس، بدليل أنّ الأمّة الفارسيّة وجدت نفسها أمام أيديولوجيا تعطيها حقّ الاختيار وتحترم استقلاليّتها وشخصيّتها، بَيْدَ أنّه مع مرور الوقت، تستّر الخلفاء بستار الدين الإسلاميّ فبسطوا نفوذ الدولة العربية، فشعر الفرس بأنّهم أمام هجمة عنصريّة تستهدف كيانهم ووجودهم الثقافيّ بدلاً من الدعوة إلى الدين الجديد - الإسلام - . ومنذ ذلك التاريخ توالت الحركات والثورات الوطنيّة التي سخّرت كلّ إمكاناتها العسكريّة والسياسيّة والثقافيّة لتوكيد الأصالة القوميّة ونيْل الاستقلال عبْر التصدّي لسلطة الخلفاء، وكانت أهمّ تلك الحركات «الحركة الشعوبيّة» التي وقفت بوجه الحكم الأمويّ، وارْتَدَتْ لبوس

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 159 - 162.

الإسلام للتأكيد على حاكميّة الفرس وفضْلهم، ورفعت شعار العودة إلى الذات، والذي أصبح رمزاً لنهضتها الفكريّة، وأضفت على القوميّة الإيرانيّة غطاءً من القرآن[1].

- **التغرّب (الغربنة)**: الاستعمار الثقافيّ الغربيّ هو عامل الاغتراب الثقافي في العصر الحديث، وإيران، شأنها شأن معظم بلدان العالم الثالث والإسلاميّ، أصيبت بالاغتراب عن الذات والتغرّب من خلال اتّصالها بالغرب.

في هذا السياق، يرى شريعتي أنّ التغرّب في إيران يختلف عمّا هو عليه في البلدان الأخرى، وخاصّة في البلدان الأفريقيّة، ويقول:

«لم يكنْ دوْر الاستعمار الثقافيّ إزاءنا نحن الإيرانيّين إقصاء الثقافة القوميّة ـ على عكس ما فَعل في أفريقيا من إقصاء لثقافتها وتاريخها ـ بل عَمد إلى ترسيخ قواعده بصلابة وأحياناً بشكل مبالغ فيه، ولكن منحرف، أي أنّه عملَ على ثقافتنا السابقة، ومعلوم أنّ المسخ أسوأ من الإقصاء، لأنّنا في حال الإقصاء نستطيع أن نثبت لجيلنا أنّنا كنّا أصحاب ثقافة ودين وحضارة راقية»[2].

ولكن كيف حصلَ هذا المسخ الثقافيّ؟

يقول شريعتي مجيباً:

«قام الغرب بمسخ ثقافتنا وقدّمها لنا بشكل سيّئ، ثم زيّن لنا ثقافته وقدّمها على أنها الثقافة الأشمل المنزّهة عن كلّ نقصٍ أو عيْب، وواضح أيّ الخيارين السابقين سنختار، حيث أنّ كلتا الصورتين

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 162 ـ 167.

(2) المصدر نفسه، مج 20، ص 375، و المصدر نفسه، مج 4، ص 29.

المعروضتين مزيّفتان، وكان من نتيجة ذلك أنّنا سئمنا أنفسنا، وتعلّقنا بالأجنبيّ وبكلّ ما ينتسب إليه»[1].

كذلك يعتبر في كتاباته أنّ التغرّب هو، بحقّ، أشدّ أنواع الاغتراب الثقافي على مدى التاريخ الإيرانيّ.

«العودة إلى الذات» في إيران

إنّنا في مقابل الغرب، في مقابل الاستعمار الثقافيّ، في مقابل الرجعيّة المعاصرة، في مقابل الدين المعاصر، في مقابل الجهل والضعف والسبات والتخدير والأنساق البالية والتعصّب الأعمى والحداثة الكاذبة، في مقابل كلّ ذلك، لا بدّ لنا من العودة إلى ذواتنا[2].

ها هنا يتساءل شريعتي على نحوٍ مسؤول:

«في شعار العودة إلى الذات ينبغي تحديد الذات التي نريد العودة إليها؟ هل هي الذات الأساطيريّة؟ هل هي الذات القوميّة والعرقيّة؟ هل هي الذات التاريخيّة؟ هل هي الذات التراثيّة والقوميّة؟ هل هي الذات القديمة؟ هل هي الذات الدينيّة؟ وأيّ دين؟ هل هو المهريّ أو الزرادشتيّ أو المانويّ أو المزدكيّ[3]؟ أم هل هي الذات الإسلاميّة؟ وأيّ إسلام؟ هل هو الإسلام السنّي أو الشيعيّ، وأيّ تشيّع؟ هل هو التشيّع العَلَوي أم الصَفَويّ؟»[4].

---

(1) علي شريعتي، سخني درباره كتاب، **(كلمة حول الكتاب)** منشورات چاپخش، 1977، ص 35 ـ 36.

(2) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 377.

(3) مجموعة من الأديان ظهرت في إيران القديمة في فترات زمنية مختلفة.

(4) المصدر نفسه، ص 376.

ثمّ يشرع بالإجابة على نحو منطقيّ وتحليليّ عن جميع تلك الأسئلة:

1 - **الذات التقليديّة**: لم يحاول الغرب مَحوَ هذه الذات حتى نقوم بإثباتها، إنّ الإثبات المطلق للوجود الثقافيّ والعودة إلى الذات التقليديّة لا يحلّ لنا مشكلة، بل إنّه ربّما يجعل الظروف مهيّأة أكثر لحالة جديدة من الاستغلال الغربيّ، وقد يجرّنا ذلك إلى نمط من الرجعيّة الجديدة تحت غطاء إحياء السُنُن القوميّة والعادات والتقاليد البالية والموروثة.

2 - **الذات التاريخيّة القديمة**: هذا النمط من العودة ليس عودة إلى الذات القديمة الأخمينيّة أو الساسانيّة، لأنّ هذه الذات موجودة في التاريخ، وليس في المجتمع، بمعنى أنّ على المؤرّخين وعلماء الاجتماع وعلماء الآثار اكتشافها، ولكن ليس على أمّتنا أن تفعل ذلك، لأنّها لا تشعر أنّ تلك الذات هي ذاتها، إذن فهذه العودة إلى الذات، عودة إلى ذات موجودة بالفعل وكامنة في ضمير المجتمع، والتي يمكن اكتشافها كمنبع للطاقة من قِبل المثقّف المتنوّر وبالتالي إحياؤها وتفعيلها. وهي الذات التي حجبها الجهل والانقطاع عن بصيرتنا، وأضحت مجهولة بسبب انجذابنا إلى الآخر. إذن، الذات الثقافيّة الإسلاميّة هي الأقرب إلينا من كلّ الذوات.

3 - **الذات الدينيّة الإسلاميّة**: إنّ الإسلام دين مجتمعنا الإيرانيّ وصانع تاريخنا وروح ثقافتنا، والضمير النابض لمجتمعنا ولحمته المُحكمة، بنيان أخلاقنا وقِيَمنا المعنويّة، وأخيراً الذات الإنسانيّة لشعبنا، ومن الطبيعيّ أن تكون العودة إليها في كفاحنا المعنويّ والثقافيّ ضدّ الاستعمار الثقافيّ الغربيّ،

والفرار من الانبهار بالأجنبيّ، ومسخ الشخصيّة وعدم الاستقلال المعنويّ، والوقوف على أقدامنا، والنهوض بالمجتمع المتخلّف، وتحريك الجماهير الساكنة، والارتقاء بالوعْي الإنسانيّ، وتجديد الأصالة التاريخيّة والثقافيّة والفكريّة، وملء الفراغ الثقافيّ الراهن من نمير فكره وقِيَمه المعنويّة الثرّة، والتسلّح به في نضالنا ضدّ عمليّة المحْو الثقافيّ الذي يقوم به المستعمر. غير أنّنا ينبغي أولاً إخراج الإسلام من صورته النمطيّة ودائرة الأنساق البالية غير الواعية التي تشكّل العامل الرئيسيّ في تخلّف المجتمع، ونضعه في إطار الإسلام التوعويّ التقدّميّ والمنتفض، وأن نقدّمه في قالب الأيديولوجيا الواعية والمتنوّرة.

4 ـ **الذات القوميّة**: «أنا أؤمن بالقوميّة واعتبرها الملاذ الوجوديّ والأنا الثقافيّة الراسخة التي تتحوّل بالأخصّ أصالة وجوديّة وفارقاً ماهويّاً قويّاً وبارزاً في مقابل هجوم الاستعمار السياسيّ أو الفكريّ للقوى المهيمنة على العالم»[1].

في نهاية المطاف، يطرح شريعتي تحليلاً حول أطروحة العودة إلى الذات الدينيّة والقوميّة على النحو التالي:

«أنا شرقيّ مسلم إيرانيّ وعَلَيَّ أن أنهض في إطار «قوميّتي» و«ديني» ـ القوميّة المستندة إلى التاريخ والإسلام المُنبني على التوحيد ـ لكي، أولاً، استلْهم القدرة على المقاومة في مواجهة كلّ شيء يريد إقصاء هويّتي ووجودي، ويمنحني، في المقابل، هويّتي الشخصيّة شأني شأن جميع أبناء شعوب العالم، ويمنحني الدعم للصمود وثروة البقاء على ذاتي، وثانياً، يمدّني بِالْعَوْنِ والإيمان والأخلاق المنبثقة من عمق النظرة

(1) الأعمال الكاملة، مج 35، ص 18.

إلى أعماق التاريخ والثقافة وصميم مجتمعي للوقوف في وجه غزْو الأفكار والمذاهب المستوردة التي هي إمّا أن تكون مذاهب مسمومة أو مُريبة أو خُرافية، فهل أستحقّ التوبيخ على طموحاتي؟»[1].

استنتاج وتقييم

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ أحد أبحاث شريعتي المهمّة في مجال علم الاجتماع التاريخي، بحث يتناول فيه المرحلة الانتقاليّة، حيث يستعرض خصائص هذه المرحلة ويُعدّد مزاياها ـ وهي سلبية في غالبيّتها ـ . من جملة تلك الخصائص الانقطاع عن التراث والأنساق القديمة، المواجهة بين الأصالة والمعاصرة، حدوث الشرخ بين الأجيال، وارتفاع معدلات الجريمة في معظم المجتمعات، بما في ذلك المجتمعات الأوروبيّة (في مرحلة الانتقال من القرون الوسطى إلى العصر الجديد). والبعض الآخر من الخصائص مثل ظاهرة «النفور من الذات»، شموليّة المجتمع المتفوّق و...، لا تصدُق في جميع المجتمعات الإنسانيّة، لكنّها مع ذلك تصدُق بالنسبة إلى البلدان النامية (ومن جملتها إيران). وهو يرى أنّ أهمّ خصيصة لهذه البلدان عدم التوازن الشديد بين التراث والحداثة، أو بعبارة أخرى، عدم تطابق الجوهر مع الإطار والنظام الجديد، والذي يؤدّي إلى بروز تناقضات بُنيويّة، وانحرافات وإشكاليّات وأزمات نفسيّة واجتماعيّة وثقافيّة. مثل هذا التحليل ينمّ عن عمق رؤيته السوسيولوجيّة فيما يتعلّق بمجتمعات العالم الثالث والبلدان الإسلامية.

في موضوع الاغتراب، يذكر شريعتي عوامل الاغتراب (من قَبيل

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 27، ص 11.

الحب، العمل، المال و...). وفي الحقيقة، إنّ رؤيته تتلخّص في أنّ كلّ ما يُلهي الإنسان عن وجوده، يُعَدّ عامل اغتراب عن الذات.

وهو يُخضِع ظاهرة الاغتراب على المستوى الفردي (الحب) وعلى المستوى الاجتماعي والجمعيّ (العمل، الثقافة و...) أيضاً إلى البحث الدقيق، ويتناول طبعاً بالدراسة والتحليل الاغتراب الثقافي أكثر من الحالات الأخرى.

على حدّ قول أحد كبار المهتمّين بدراسة فكر شريعتي، أنّه أوّل من طرح مصطلح الاغتراب الثقافي في إيران، ويمكن من مجموع مباحثه في هذا المضمار استنباط الآتي:

- يطرح الاغتراب الثقافي بوصفه إشكاليّة ثقافيّة ـ اجتماعيّة في المجتمعات الإسلاميّة.

- ينظر إلى هذه الإشكاليّة من الزاوية العلميّة (علم الاجتماع والتاريخ)، ومن الزاوية العمليّة أيضاً، باعتباره مرضاً من الأمراض المتفشّية في الجيل الجديد.

- لا يعتبر الاقتباس الواعي عن ثقافة الغير من مصاديق الاغتراب عن الذات الثقافيّة، طبعاً هو يرفض التقليد الثقافي الأعمى الذي يؤدّي إلى شلّ القدرة على التفكير، واتّخاذ القرارات والاختيار والرؤية النقديّة، ويروّج لنزعة الاستهلاك، ويقوّي الانقطاع التاريخيّ والثقافيّ ويعمل على إعاقة التنمية.

- يُشير في سياق بحثه عن علل تأخّر التنمية، وغياب النَسَق الثقافي، إلى العامل الخارجيّ (الاستعمار الثقافيّ)، وإلى العامل الداخليّ (**الطبقة المتشبّهة أو المقلّدة** ***Assimilé***) أيضاً.

- ويقترح شريعتي لعلاج هاتين الظاهرتين العودة إلى الذات كحلّ

للبلدان النامية والمجتمعات الإسلاميّة. ومن خلال طرحه لهذا الحلّ يمكن القول أنّه:

- يبرهن أنّه ليس خبيراً بالأمراض الاجتماعيّة والثقافيّة ولا مطّلعاً على مواضع الألم في جسد الأمّة فحسب، بل إنّه يقوم أيضاً باتّخاذ التدابير ووضع العلاج اللّازم له.
- لقد تأثّر في عرضه لهذا الحلّ بشخصيّات من أمثال **جمال الدين الأفغاني) محمد عبده ومحمد إقبال وفانون** وآخرين. طبعاً، كان لإقبال، من بين هؤلاء، تأثير أكبر عليه، وفي الحقيقة عندما يتحدّث عن إيمان إقبال بالثورة الأيديولوجيا والثقافيّة، تجديد بناء الدين، العودة إلى الذات و.. فإنّه يتحدّث عن إيمانه بنفسه.
- بالنسبة إلى شعار «العودة إلى الذات»، يميّز مسلكه عن التقليديّة والرجعيّة اللتين كانتا لا تدركان ضرورة التحوّل والتطوّر، وكذلك عن مسلك أولئك الذين كانوا بصدد إحياء الذات الأساطيريّة ـ يعني محاربة اللّغة والخط الفارسيّ ـ أو الذين كانوا يهتمّون ـ تقليداً للأوروبيّين ـ بالصناعات اليدويّة من أجل تزيين منازلهم ـ كمظهر من مظاهر العودة إلى الذات ـ.
- كما يقول هو نفسه، فإنّ شعار العودة إلى الذات يختلف في المجتمع الإيرانيّ عنه في سائر المجتمعات الأخرى.
- إنّ شعار العودة إلى الذات هو نفسه العودة إلى الذات القوميّة الدينيّة تلك، والتي تُطرح ليس فقط في مواجهة التغرّب والاستعمار الثقافي بل إنّها تُطرح حتى في مقابل المفردات المستوردة (من قبيل التحديث، الفوضويّة والماركسيّة و...)، والجهل والتعصّب الأعمى، والدين التقليديّ والخرافيّ.
- إنّ شعار العودة إلى الذات لم يكنْ مبالغة ولا مغالاة في مجال

الثقافة، الدين، القوميّة والتاريخ، بل هو كما يقول عنه أحد المفكّرين:

«عودة نقدية إلى الماضي واكتشاف وتصفية المصادر الثقافيّة والدينيّة وليس اجتراراً للماضي، أو الوقوف أمامه بوحْي من التأثير العميق، بل الوقوف إزاءه بفاعليّة نقديّة. إنّ الفائدة الكبيرة التي ينطوي عليها هذا العمل هي أنّه يمكن تبديل العناصر والموادّ الأوليّة للثقافة، بل وحتى الموادّ المتعفّنة الآسنة، إلى عناصر بنّاءة خلّاقة ومنشّطة»[1].

(1) عبد الكريم سروش، **«قصة أرباب المعرفة»**، ص 455 ـ 456.

الفصل التاسع

شريعتي، المثقّف، التنمية الثقافيّة

مفهوم المثقّف

لفظ المثقّف، هو أحد الألفاظ والمصطلحات التي شاعت في عصر شريعتي، الذي يتساءل في إحدى كتاباته، بغية التأمّل وتوخّي الدقّة في تحديد مفهوم هذا اللفظ، فيقول:

«ماذا يعني هذا المصطلح اليوميّ الشائع ـ المثقّف ـ المطروح بقوة في مجتمعنا، وجميع مجتمعات العالم، وعلى من يُطْلَق هذا اللفظ؟»[1]

بحسب اعتقاده، فإنّ مصطلح المثقّف، مثل الكثير غيره من المصطلحات والألفاظ المتداولة في المعاجم التي وضعها الإنسان، يحمل مفهوماً مبهماً وغير مستقرّ.

أما الأدلّة التي يقدّمها شريعتي في هذا المجال فهي كالآتي:

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 363.

1 ـ **الترجمة المغلوطة لمصطلح «*Intellectual*»**: هذا اللفظ أوروبيّ المنشأ، وحسب التعريف الشائع في العالم حالياً، فإنّ طبقة ال ـ «*Intellectual*» تشمل فئات متنوّعة من جملتها: المعلّمون، أساتذة الجامعات، الصحفيّون، الفنانون و...، الذين يمارسون نشاطاً فكرياً. ونشير إلى أنّ للكلمة ما يعادلها في اللغة الفرنسيّة والإنكليزيّة، فمثلاً المصطلح المعادل لها في الفرنسية «*Clairvoyant*» وتعني صاحب العقل النيّر، أي تلك المجموعة غير المحدودة من البشر التي لا تقف عند مكان، ولا تفكّر بطريقة منجمّدة بل بطريقة نيّرة ومنفتحة، وتستطيع تحديد زمانها وموقعها، وموقع بلادها، والقضايا المطروحة في مجتمعها، وبإمكانها التحليل والاستدلال وتفهيم الآخر. هؤلاء هم المثقّفون «*Clairvoyants*»[1].

2 ـ **الفهم الساذج والخاطئ لمفهوم «المثقّف» على أثر التعاطي والارتباط بين البلدان المتخلّفة بالبلدان المتقدّمة**: كنتيجة للتعاطي بين البلدان المتخلّفة والمجتمعات الأوروبّيّة المتحضّرة، ظهرت إلى الوجود مجموعة انبهرت بالحضارة والتمدّن الجديد، وعمدت إلى تقليده، فارتدّت مثلما يرتدّون ـ الأوروبيّون ـ وهم مستهلكون للبضائع الأجنبية، ويحاربون التقاليد والعادات الوطنيّة، ويسعون إلى فصل المجتمع عن الشخصيّة القوميّة، لإحلال سُنُن وعادات المجتمع الأوروبيّ محلّ السُنَن القوميّة. إنّ هؤلاء المقلّدين الأشباه، يتَقَمَّصون دوْر المثقّفين الحقيقيّين، وإلى وقت قريب، كان الناس ينظرون إليهم على أنّهم مثقّفون حقيقيّون، وكلّما كان نجاح

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 54.

هؤلاء في المجتمع أكبر، تأخّر دوْر المثقّف الحقيقي في ذلك المجتمع[1].

3 ـ **عدم الاهتمام بالمفهوم النسبيّ للمثقّف**: إنّ العديد من القضايا والظواهر الاجتماعيّة هي نسبيّة، ولا يمكن تعريفها على نحو جامع ومتقن. ومن جملة تلك الظواهر «المثقّف». فهذه الكلمة لا يمكن أن نجد لها صيغة عالميّة مشتركة في القِيَم والخصوصيّات والصفات، إلّا إذا كان هناك وجود لإنسان عالميّ، لكنّنا ما زلنا بعيدين كلّ البُعد عن المرحلة التي توجد فيها أمّة أو مجتمع باسم الإنسان، أو ثقافة أو لغة أو هدف أو نموذج مثالي أو ما شاكلَ، شبيهة ببعضها[2].

ضمن اعترافه بنسبية مفهوم المثقّف، يقدّم شريعتي تعاريف متعدّدة له، نكتفي هنا بعرض اثنين منها:

التعريف الأول: «يحمل المثقّف، من أيّ اتّجاه كان، في أيّ مرحلة تحوّل ثقافية واجتماعية لأيّ مجتمع رؤية نقدية. المقصود بهذه العبارة أنّه يكون ناقماً على الأوضاع السائدة، وفي الوقت نفسه، يسعى لتغييرها بما يعتقده مطلوباً»[3].

التعريف الثاني: «المثقّف، وبكلمة واحدة، هو الذي يمتلك وعياً ذاتياً إزاء وضعه الإنسانيّ في الزمان والمكان التاريخيّ والاجتماعيّ الذي يعيشه، وهذا الوعْي الذاتيّ يمنحه، جبراً وضرورة، الشعور بالمسؤوليّة»[4].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 255، المصدر نفسه، مج 12، ص 72 ـ 73.

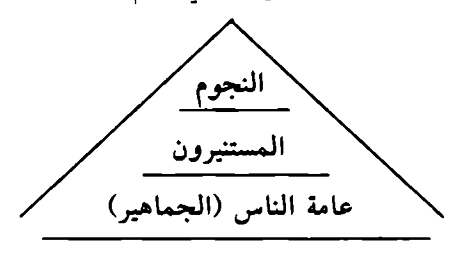
(2) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 20، ص 260.

(3) المصدر نفسه، مج 4، ص 259.

(4) المصدر نفسه، مج 20، ص 255.

المخروط الثقافي للمجتمع

يستعين شريعتي بشكل بيانيّ مخروطيّ يطلق عليه «**المخروط الثقافي للمجتمع**»، وذلك لتبيين التحوّل الفكري والثقافي للمجتمع على مرّ التاريخ، وكذلك من أجل توضيح دوْر الطبقات المختلفة في التنمية والتنمية الثقافيّة. (الشكل البياني رقم 1 ـ 9)



الشكل البيانيّ رقم 1 ـ 9: المخروط الثقافيّ للمجتمع

في هذا الشكل، يحلّل الطبقات الثقافيّة والروح السائدة في المجتمع والفئات المختلفة على النحو التالي:

القسم الأول: قاعدة المخروط وتشكّل القسم الأكبر من حجمه، وفيها طبقة العامّة أو الجماهير، وهؤلاء لا يفكّرون بل إنّهم تابعون ومسيّرون، يسلكون الطرق الجديدة المعبّدة من قِبل الآخرين (طبقة المثقّفين)، من دون أن يعلموا متى وكيف تمّ تعبيد هذه الطرق أو هل ينبغي سلوكها أم لا؟

القسم الثاني: **طبقة المثقّفين «*Intellectual*»**، أو الطبقة المثقّفة المتعلّمة، والتي تشكّل طبقة رقيقة تعلو الطبقة السفليّة، وهؤلاء هم الذين يفكّرون، وأفكارهم تسير باتّجاه مسير المجتمع وطموحاته ورغباته. وتستوعب هذه الطبقة الأشياء الحديثة أسرع من غيرها، ولهذا السبب تترك آثاراً عديدة على مجتمعها.

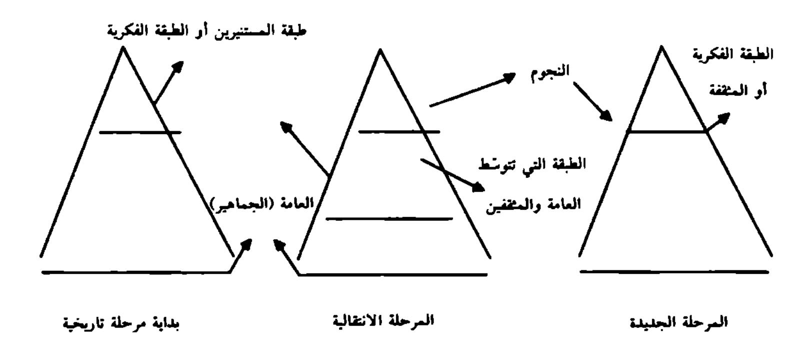
القسم الثالث: هم النجوم، يقف هؤلاء على قمّة المخروط،

وعادةً لا يتجاوز عددهم عدّة أشخاص. إنّ قيمة المجتمعات مرتبطة بعديد هؤلاء، لأنّهم من يقوم برفد المجتمع بالفكر، ووضْعه على جادّة الحداثة، ودفعه لمواكبة العصر ومتطلّباته، وهم من يعملون على تغيير المجتمع من وضعه الحاليّ إلى الوضع المنشود. كما يغيّرون نمط الفكر والمشاعر والأخلاق والثقافة والعلم والحياة الاجتماعيّة إلى نمط آخر. ولهذا، فإنّ افتقاد المجتمع لمثل هؤلاء، سيؤدّي إلى ركوده.

إنّ سبب إطلاق مصطلح «النجوم» على هؤلاء هو: **أولاً**؛ لأنّهم لا يشكّلون نسبة كبيرة من المجتمع تؤهّلهم لتشكيل شريحة أو طبقة في المجتمع. **ثانياً**؛ إنّ طريقة تفكيرهم مغايرة لطريقة تفكير طبقة العامة أو الطبقة المثقّفة. وفي هذا السياق يعتقد شريعتي أنّ عصر ظهور النجوم يكون عادةً أواخر كلّ مرحلة تاريخيّة وثقافيّة، أي عندما تنتهي المرحلة وتبرز إلى الوجود آثار الانتقال، عند ذاك، تظهر النجوم اللّامعة في سماء المخروط.

وعن الطريقة التي ينتشر بها فكر هؤلاء النجوم، يقول إنّ تعاظم هؤلاء ونضالهم ورسالتهم واستمرار أسلوب تفكيرهم وحاجة المجتمع إليهم، كلّ ذلك يسوق المجتمع تدريجيّاً صوب أفكارهم، في المرحلة التالية ـ التي قد تستمرّ لقرن أو قرنين ـ نرى أنّ هؤلاء النجوم الذين طرحوا أفكارهم في المرحلة السابقة بطريقة مغايرة للتوجّه العامّ والروح العامّة السائدة في شريحة المثقّفين، وكانوا معزولين ومنبوذين ومطرودين، نرى نفوذ أفكارهم يتنامى ويتّسع شيئاً فشيئاً، ويزداد الإقبال عليها، ليحظوا بالتالي بمكانة خاصّة في مجتمعهم. وفي المراحل التالية، نجد أنّهم هم أنفسهم يتحوّلون إلى طبقة المثقّفين، وبعد فترة من الزمن، حينما لا يلبّي فكر هذه المجموعة حاجة العصر، تظهر مجموعة أخرى بطريقة مغايرة لطريقة

تفكير هؤلاء، والمقصود هو أنّ نجوم الأمس يصبحون مثقّفي اليوم، ليحلّ محلّهم على قمّة المخروط أناسٌ آخرون (أنظر الشكل رقم 2 ـ 9).



الشكل البيانيّ رقم 2 ـ 9 تحوّلات المخروط الثقافيّ في المراحل المختلفة

بالإضافة إلى الموضوعات المتقدّمة، يشير شريعتي إلى نقاط مهمّة أخرى في ما يتعلّق بهذا المخروط الثقافيّ:

1 ـ لا يوجد حدّ فاصل بين طبقة العامّة والمثقّفة ـ فكلّ طبقات المخروط الثقافيّ المختلفة التي تنمو تقترب بنفسها من الطبقة الأعلى منها (الطبقة العامّة إلى المتعلّمة، المتعلّمة إلى النجوم)، فتظهر الطبقة المتعلّمة من بطن الطبقة العامّة، والنجوم من بطن الطبقة المتعلّمة.

2 ـ الأفراد المتربّعون على رأس المخروط وهم الحداثيّون، وبطبيعة الحال هم من الطبقة المثقّفة وليست طبقة العوامّ، عدا الأنبياء فهم مستثنون.

3 ـ النجوم هم عباقرة، والفرق بين هؤلاء العباقرة (النجوم) وبين عباقرة الطبقة المثقّفة هو أنّ الطبقة الأخيرة تتحرّك بسرعة

وبوعْي في مسير المجتمع، لكن النجوم يتحرّكون بخلاف المسير.

4 ـ يوجد عادةً بين هؤلاء وبين الطبقة المثقّفة تناقض دائميّ، وذلك بالنظر إلى أنّ النجوم يتحرّكون بعكس اتّجاه المجتمع.

5 ـ كلّما تقدّم التاريخ نحو الأمام، تقلّص حجم طبقة العامّة، وازداد عديد المثقّفين، ولكن لا يمكن إصدار الأحكام حوْل تلك المجاميع الواقعة في أعلى المخروط.

6 ـ إنّ مصير مثقّفي (المرحلة السابقة) في المرحلة الجديدة هو على النحو التالي: يستمرّ عدد منهم في نشاطهم الفكريّ السابق، إلّا أنّه بالنظر لكون نشاطهم الفكريّ هذا لا يثير الاهتمام، يُحسب هؤلاء على الطبقة العامّة، وأنّهم يتمثّلون على شكل طبقة راكدة لا تملك التأثير على المجتمع، أو أنّهم يُكيّفون أنفسهم مع التحوّلات الجديدة[1].

دوْر المثقف ورسالته في التنمية والتنمية الثقافيّة

يعطي شريعتي المثقف دوْراً أساسيّاً في التغييرات الاجتماعيّة ولا سيّما التنمية الثقافيّة وتشير بحوثه حول المخروط الثقافيّ للمجتمع والمثقّف إلى أنّ هدفه من النجوم هو المثقّف نفسه، وذلك لأنّه:

أوّلاً؛ يعتقد بأنّ الإيمان بالتنمية هو أحد شروط التنويريّة، كما يشير صراحةً إلى ذلك:

«إنّ المطالبة بتقدّم البشريّة، لا يحتاج إلى استدلال علميّ أو

---

(1) للاستزادة، أنظر، الاعمال الكاملة، مج 31، ص 159 ـ 163 و 231 ـ 134، و المصدر نفسه، مج 35، ص 256، والمصدر نفسه، مج 20، ص 124 ـ 127.

منطقيّ. فهو يُعدّ أساس كلّ مجهود قيّم لحريّة الفكر، ومن دون الاعتراف به لا يمكن لأحد أن يعتبر نفسه مثقّفاً، ولن يُنظر إليه بهذه الصفة[1]. إنّ رسالة المثقّفين الأصلاء في العالم في العصر الراهن ليست سوى تشييد التمدّن الأوروبّيّ في الهند، ونفخ روح التصوّف الهنديّ في جسد أوروبّا المادّي، نقل عقلية الشرق إلى الغرب، والإتيان بموضوعيّة الغرب إلى الشرق»[2].

ثانياً؛ برأي شريعتي إنّ للمثقّف دوْراً عمليّاً في التغييرات الاجتماعيّة .«المثقّف ليس ثمرة البناء الفوقيّ والفرعيّ الذي تبلور نتيجة لحتميّة النظام الاقتصاديّ والبناء التحتيّ للإنتاج، بل إنّه عامل ومسبِّب، يحمل على عاتقه رسالة متغيّرة، بنّاءة وهادية في التاريخ»[3].

ثالثاً؛ كما قيل في موضوع المخروط الثقافيّ للمجتمع، فإنّ شريعتي في تصنيفه لطبقات المجتمع بحسب دوْرها في التنمية الثقافيّة، يمنح النجوم ـ المثقّفين ـ دوْراً أساسيّاً، ويعتبر أنّ المجتمعات التي تفتقر لهؤلاء الأفراد، هي مجتمعات راكدة وميّتة، وفي هذا الخصوص يكتب:

«إذا أردْنا تحريك المجتمع الراكد المتجمّد، فإنّ للمثقّفين دوْراً أساسيّاً في مثل هذه الظروف»[4].

رابعاً؛ يؤمن شريعتي بأنّ الأيديولوجيا هي بانية الحضارة

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 35، ص 47.

(2) المصدر نفسه، مج 30، ص 590.

(3) المصدر نفسه، مج 5، ص 163.

(4) المصدر نفسه، مج 31، ص 247.

والتمدّن الجديد، واعتبرها علامة بارزة في شخصيّة المثقّف، ويقول في ذلك:

«إنّ التنوير علامة إنسانيّة ويمتلك أيديولوجيا واعية، وهو يكتسب لجهة امتلاكه أيديولوجيا الوعي الطبقي والوعي الاجتماعي والوعي الخاصّ بالحياة، والطريق الواضح للعمل والعيش والتفكير والمعايير المحدّدة، عنواناً لفلسفة الحياة، ونظرته هي نظرة من يمتلك رؤية نقدية ويطالب بتغيير الوضع الموجود».

سادساً: يشبّه شريعتي رسالة المثقّفين برسالة الأنبياء، وذلك سعْياً منه لإبراز الدوْر المهمّ لهذه الشريحة، يقول:

«المثقفون، كما الأنبياء، ليسوا من الحكماء، ولا هم جزءاً من الكتلة اللّاواعية، بل هم الواعون المسؤولون حيث أنّ أعظم مسؤوليّاتهم وأهدافهم هي منح الوديعة الإلهيّة العظيمة ألا وهي الوعْي للبشر كافّة، وذلك لأنّ الوعْي هو الذي يحوّل عامّة الناس المتخلّفين الجامدين إلى بؤرة جيّاشة صانعة وخالقة للعبقريّات الكبرى والحركات العظيمة، لتنهض من صميم ضمير المجتمع اليقظ هذا المدنيّات والحضارات والأبطال العظام»[1].

مراحل عمل المثقف

يرى شريعتي أنّ للمثقف ثلاث مراحل عمل، يتناولها بالبحث على النحو التالي:

1 - **مرحلة المعرفة العلميّة والحسّية للمجتمع والتاريخ**: «يسعى المثقّف في المرحلة الأولى التي هي المرحلة العلميّة من

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 4، ص 334.

عمله، إلى التعرّف على واقع موضوعيّ وعلميّ يسمّى المجتمع، وأن يكتشف قوانين الحركة والتحوّل والكمال، وكذلك عوامل الفتور والتراجع والارتقاء لتيّار موضوعيّ وعلميّ يُسمّى التاريخ. في هذه المرحلة، ليس للمثقّف أيّ تعصّب أو انحياز سوى الانحياز إلى الحقيقة، ومعرفة الواقعيّة العلميّة للتاريخ والمجتمع، وهو في ذلك يماثل أيّ عالم في عمله وحركته»[1].

إنّ رسالة المثقف في هذه المرحلة عبارة عن:

أ : **المعرفة المباشرة للمجتمع**: «انطلاقاً من قول **غوروفيج** بعدم وجود مجتمع، بل مجتمعات، وانطلاقاً من أنّ علم الاجتماع لم يتّخذ شكل علم دقيق ومتكامل بعد، لذا، على المثقّف أن لا يعتمد على نظريّات وفرضيّات العلوم الاجتماعيّة العامّة فقط، وأن يتجنّب تطبيق الوقائع الاجتماعيّة الملموسة عليها، ويبادر بدلاً من ذلك إلى التعرّف المباشر على مجتمعه عن طريق دراسة التاريخ والاحتكاك بالمجتمع والتفاهم مع العامّة واكتشاف العلاقات الاجتماعيّة والطبقيّة، ودراسة المؤسَّسات والتنظيمات والثقافة والدين، والخصائص العرقيّة القوميّة والروح الاجتماعيّة والمحدّدات والرموز القوميّة والمؤسّسات الاقتصاديّة والطبقيّة»[2].

وإذا أصاب المجتمع التخلّف والانحطاط، فعليه أن يكتشف علّة تخلّفه، وذلك عبر تعرّفه المباشر على المجتمع:

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 257.

(2) المصدر نفسه، ص 336.

«إنّ أكبر مسؤوليّات المثقّف تجاه مجتمعه تقصّي العامل الرئيسيّ والحقيقيّ وراء تخلّف المجتمع، وأن يكشف للإنسان وجيله ومحيطه العامل الحقيقيّ للجمود والتخلّف والكارثة»[1].

بالإضافة إلى معرفة عوامل التخلّف، ينبغي على المثقّف الاهتمام بمدى استفحال المعضل، وتشخيص أيّ المعضلات الاجتماعيّة التي تلعب دوْراً أكبر في تخلّف المجتمع[2].

ب : **كشف التاريخ (الزمكان)**: في مرحلة التعرّف، رسالة المثقّف هي كشف التاريخ:

«المثقّف هو من يشعر بـ «زمكانية» ذاته، أيّ أنّه ملمّ بوضعه في العالم والمجتمع والتاريخ، ومن الطبيعيّ أن يشعر في كلّ واحدة من هذه الروابط بأنّه ملتزم ومسؤول بشكل من الأشكال. في العلاقة مع «العالم»، المطروح هو «الذات» ومسؤوليّة «كيفية الصيرورة» (الأخلاق)، وفي العلاقة مع «المجتمع»، «الآخرون» و«كيفية الوجود؟» (التمدّن)، وبالنسبة لـ «التاريخ»، فالمطروح هو «الزمان»، والاتّجاه و«كيفية المسير؟» (الكمال)»[3].

ج : **المعرفة الحسّية متمّمة للمعرفة العلميّة**: المعرفة العلميّة غير كافية للمثقّف، بل تُستكمل بالمعرفة الحسّية:

«إنّ عالم الاجتماع والمؤرّخ، كلاهما مفكّر يدرك أنّ مجتمعه وتاريخه قاعدتان علميّتان وعقليّتان، إلّا أنّ المثقّف يختلف معهما في كيفيّة معرفته لمجتمعه وتاريخه. عالم الاجتماع هو من يطرح عشرات

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 276.

(2) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 19، ص 102 ـ 103.

(3) المصدر نفسه، مج 20، ص 475.

التعاريف للطبقة الاجتماعيّة، ويدرس تاريخ التحوّلات الطبقيّة وعلم النفس الطبقيّ استناداً إلى نظريّات مشاهير علماء الاجتماع، أمّا المثقّف فهو الشخص الذي يشعر بطبقته الاجتماعيّة وتطلّعاتها، ولديه معرفة مباشرة ومجرّدة وعمليّة بها، وهو لم يقرأ النزاع الطبقيّ في الكتب الاشتراكيّة والمصادر المُعتَبرة بل هو يشعر به ويعيشه في داخله، ويلمسه على جلده وعظمه، ومصادره العلميّة المُعتَبرة هي الزقاق والسوق والمصنع والمزرعة والأرياف والحوادث والعادات والتقاليد واللغة والوضع المعاشيّ للناس و.. إلخ»[1].

2 ـ **مرحلة طرح وتدوين الأيديولوجيا**: «يتوصّل المثقّف، بعد اكتشافه لسلسلة من القوانين الاجتماعيّة، إلى المبادئ الثابتة للحركة والتحوّل التاريخي، ويكتشف حتميّة التاريخ، ثمّ يقوم بعد ذلك بطرح أيديولوجيا على أساس هذه المعلومات العلميّة والحسّية التي تعبّر عن أهدافه ورغباته الإنسانيّة والاجتماعيّة والطبقيّة والطُّرق التي توجّه التاريخ عن مسيره الطبيعيّ والانحرافيّ إلى هذا الجانب»[2]. وعليه، فإنّ رسالة المثقّف في هذه المرحلة تقوم على:

أ ـ **إيجاد مرتكز فكريّ للعمل**: ينبغي أن يكون للمثقّف مرتكز فكريّ يساعده على القيام برسالته في الحياة على أكمل وجه، والمرتكز الفكريّ هذا هو نفسه الأيديولوجيا التي تكون قابلة للتبديل إلى الحركة والعمل، والتي تُعَدّ نبراس الهداية والرشاد وسلوك الوجهة الصحيحة في العمل.

ب ـ **الاتّكاء على الشعارات الإنسانيّة المشتركة**: في مرحلة

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 4، ص 157.

(2) المصدر نفسه، ص 334.

الكفاح الإنسانيّ، والتي تتجسّد على شكل سياسة مناهضة التمييز العنصريّ والرأسماليّة والإمبرياليّة والاستعمار والاستغلال الطبقيّ والاستبداد، على المثقّف أن يؤسّس مذهبه الاجتماعيّ وأسلوب كفاحه وأهدافه على قواعد فلسفيّة ونظريّة خاصّة. إنّ المساواة بين أفراد الجنس البشريّ والحريّة والعدالة والوحدة الطبقيّة، والنضال ضدّ التفرقة والاحتكار والاغتصاب والظلم، هي حقائق عامّة وقِيَم مشتركة يجد المثقّف نفسه، بالاستناد إليها، محصوراً وراء أسوار محدّدة ومتعدّدة وحتى معادية للدين والتقاليد والنظريّات العلميّة المختلفة الواهية والمتغيّرة، والنزعات العقليّة والعقديّة المتناقضة، لذا، بإمكان هذا المثقّف، من خلال الاتّكاء على الأصول الإنسانيّة المشتركة، أن يُخرج كلّ القوى المخلصة الصديقة والواعية من وراء أسوارها المحدودة، المذهبيّة، الفلسفيّة والطائفيّة، ويُعبّئها في جبهة مشتركة ضدّ الجبهة المشتركة المنتهكة للقِيَم الإنسانيّة ـ قِيَم الحقّ والحرية والتطوّر والمساواة ـ[1].

ج ـ **تطويع الأيديولوجيا على الوقائع**: «الأيديولوجيا مثل العلم، يجب أنْ تكون مستندة إلى أُسُس وقوانين عامّة، ومُثُل إنسانيّة عُليا وثابتة، وأمّا تطويعها على الوقائع الزمكانيّة الموجودة في مجتمع خاصّ فهي رسالة يُناط بها إلى مثقّف ذلك العصر الذي يؤمن، في الوقت نفسه، بتلك الأيديولوجيا»[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 4، ص 355 ـ 356.

(2) المصدر نفسه، مج 23، ص 99.

في هذا الإطار، يعتقد الدكتور شريعتي بأنّه «في القضايا الاجتماعيّة، عدا عامل الحقيقة العلميّة للكلمة، ثمّة عامل آخر ينبغي للمثقّف أن يأخذ به ويقوم بدراسته وتحليله بدقّة، ألا وهو الموقع الجغرافي لتلك الكلمة أو ذلك الطرح. كيف؟ بأنْ يرى إنْ كان طرح هذه الأطروحة في هذا الزمان والمكان أمراً صحيحاً أم لا؟ في القضايا الاجتماعيّة، تصبح، أحياناً، كلمة الحقّ التي تُقال في غير زمانها ومكانها عاملاً باطلاً، ويمكن أن يكون للكلمة التي لا أساس لها من الصحة دوْر إيجابيّ حتى من الناحية العلميّة في أجواء اجتماعيّة خاصّة»[1].

د ـ **إعادة النظر في المعتقدات**: المسألة المهمّة الأخرى التي على المثقّف الالتفات إليها هي أنْ يُعيد النظر دائماً حتى في معتقداته الصحيحة التي يؤمن بها. لكن هذا لا يعني أنْ تعتريه حالة الشكّ دائماً. كلا! بل عليه أن يتأمّل بين الفينة والأخرى، وفي كلّ محيط وعند كلّ تغيّر في الزمن والأوضاع والظروف، أن يتأمّل مرّة ويراجع حتى أفكاره وآراءه التي لا يتطرّق إليها أيّ شكّ، أو التي ثبتت صحّتها في التجربة والعمل»[2].

هـ ـ **التدبير وصياغة الحلول**: في هذه المرحلة يقدّم المثقّف، بعد المعرفة العلميّة والحسّية، الحلول المتوفّرة للأمّة، آخذاً في الاعتبار الإمكانات والمتطلّبات والمعاناة، وكذلك الثروات التي يمتلكها مجتمعه ويحدّد الهدف، ويفتح

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 274.

(2) المصدر نفسه، مج 18، ص 156 ـ 157.

الطريق الصحيح الذي ينبغي على المجتمع المضيّ فيه، طريق الحركة والتنمية[1].

4 ـ **مرحلة التدابير العمليّة**: بعد المعرفة العلميّة للمجتمع والتاريخ، والتسلّح بالأيديولوجيا بغية تقديم الحلول والأهداف، يأتي دوْر المرحلة العمليّة. المسؤوليّات الخاصّة بهذه المرحلة عبارة عن:

أ ـ **الولاء الجمعيّ للمثقّف**: المثقّف ملتزم واعٍ، تتمدّد ممالاته في دائرة ال ـ «هو» و«ما سواه» الديالكتيكي المتغيّر والمتحرّك. فممالاته في مقابل الطبيعة هي لصالح الإنسان والمجتمع البشريّ سوى الطبيعة والعوامل اللّاإنسانية، وممالاته في مقابل قطب الإمبرياليّة والتمييز العنصريّ والاستعمار هي للأمّة، أمّا في مقابل محاور الاستغلال والتفرقة والسيادة الطبقيّة فممالاته للطبقة المقهورة المستغَلَّة»[2].

ب ـ **نقد الأوضاع الراهنة**: المثقّف هو، في الواقع، ناقد للمجتمع أيضاً، فواجبه الإمعان والتأمّل والتحليل على أساسٍ من النقد، واجتياز الحواجز التي تسدّ الطريق المؤدّي إلى النظام الاجتماعيّ الأكثر رقيّاً وإنسانيّةً وعقلانيّة، وهو يتقمّص دوْر ضمير القوى التقدّمية والناطق باسمها. هذا الدوْر يُعتبر بنظر الطبقة الحاكمة (التي تسعى إلى الحفاظ على امتيازاتها) معادياً ومخلّاً بالأمن، ويكون هذا سبباً في سَوْقه إلى المحاكم من قبل المفكّرين

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 18، ص 156 ـ 174.

(2) المصدر نفسه، مج 4، ص 354 ـ 355.

المرتَزَقين على موائد السلطة، من ذوي الأقلام المأجورة. وهو يُعتبر، في أفضل الأحوال، خياليّاً أو ماورائياً، وفي أسوأ الأحوال مخرّباً ومثيراً للقلاقل والشغب[1].

ج ـ **نقل التناقض إلى قلب المجتمع**: ينبغي لنا أن نؤمن بهذه الضرورة وهي، أنّه على الرغم من كوْن الوقائع المجرّدة والخارجية (مثل التناقض الطبقيّ، الفقر، الاستعمار، وحتى الجهل) هي عوامل رئيسيّة، إلّا أنّها عوامل بعيدة لا تعمل من تلقاء نفسها. وحين يتحوّل هذا العامل الذي نحن بصدده إلى مصدر للحركة، ويمرّ عبر وجدان وشعور المجتمع، فإنّه يرتسم في تلافيف الذهن. لذا، فالمثقّف مسؤول عن انتقال التناقض إلى قلب المجتمع، أي إلى الوعْي والشعور، أو ما يُصطلح عليه تحوّل الموضوعيّة إلى الذهنيّة[2].

د ـ **نشر الوعي الأيديولوجيّ بين الناس**: «إنّ الوعي الأيديولوجيّ هو كالروح القويّة تنفخ في الجسد الميّت، أو في العِرقِ أو الأمّة أو المجتمع المتخلّف الأسير، فتبعَث على حين غرّة القبور المبعثرة لتقوم قيامة الحياة والحركة والتحوّل والبناء والعبقريّة والحضارة والعلم والفلسفة والفن. هكذا يُخلَق التمدّن الحقيقي، وينبعث من داخل الأمّة، ولا شكّ في أنّ المثقّف هو من يمنح الناس هذا الوعْي الإنسانيّ الخاصّ»[3].

(1) الأعمال الكاملة، مج 35، ص 48.

(2) المصدر نفسه، مج 33، ص 1275 ـ 1276.

(3) المصدر نفسه، مج 4، ص 151.

هـ ـ **القيادة الواعية للانتفاضات الشعبيّة في مرحلة الانتقال:** المثقّف في مرحلة الانتقال هو الذي يقوم بتحويل النزعات والطاقات والإمكانات العامّة اللّاواعية والمدمَّرة الموجودة في المجتمع، يقوم بتحويلها إلى وعْي. في هذه المرحلة ينبغي اختزال فترة الثورات اللّاواعية والسياسات غير المنطقيّة، إلى حدّ كبير، وتبديلها جميعاً إلى سياسات مناسبة وثورات واعية[1].

و ـ **التواصل مع جماهير الشعب:** «بغية قيام المثقّف برسالته المتمثّلة في تغيير الوضع الراهن إلى وضع منشود، ومن أجل تحقيق الأهداف والأيديولوجيا التي يؤمن بها، وكذلك نشر الوعْي بين الناس، عليه أن يُقيم جسور التفاهم بينه وبين جماهير الشعب، وأن يُبدّل القطيعة الموجودة بينه وبينهم إلى تواصل وتفاهم وتقارب وتعاطف»[2].

ز ـ **الإصلاح لا الخدمة:** «رسالة المثقّف هي رسالة إصلاحيّة وليست تقديم الخدمة. ومن خلال التمييز بين مفهومَيْ «الخدمة» و«الإصلاح»، وبالاستناد إلى وجهة نظر علم الاجتماع، تسعى العلوم النافعة الموضوعة لخدمة البشريّة لمنح «الإنسان كما هو» عناصر التمتّع، السيطرة على الطبيعة، الرفاهية، وباختصار، السعادة، وأولئك الذين يأخذون على عاتقهم القيام بمثل هذا الالتزام، همْ، بشكل عامّ، المفكّرون والمتعلّمون، ومن ورائهم نمط معيّن من «الوعْي الذاتي الاجتماعيّ» هو «الوعْي السياسيّ» الذي

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 187 ـ 188.

(2) المصدر نفسه، مج 14، ص 46 ـ 47.

يتجلّى في حال امتلاكه الإيمان والأيديولوجيا، في قالب المذهب الاجتماعيّ، والمناداة بالأهداف الإنسانيّة والقوميّة والطبقيّة، وينقل هذا الوعي الإنسان من «ما هو عليه» إلى «ما يجب أن يكون عليه». وهدفه المباشر، ليس الرفاهية والراحة والسعادة والتمتّع والهيمنة على الطبيعة، بل الحركة، الثورة، الكمال والقوة المعنويّة للإنسان والسيطرة على نفسه»[1].

ح ـ **إيجاد الظروف المناسبة لتشكيل القيادة:** رسالة المثقّف، ليست القيادة السياسيّة للمجتمع، وإن كان بإمكان القائد أن يكون مثقّفاً. بَيْدَ أنّه إذا استطاع المثقّف رفد المجتمع بالوعْي السياسيّ، الاجتماعيّ، الطبقيّ و...، فإنّه سوف يخرج من صلب المجتمع أبطال يمتلكون الجرأة والجدارة لقيادة المثقّف نفسه، إلّا أنّه ما دام لم يولد من صلب الشعب بطل فإنّ رسالة المثقّف مستمرّة في المجتمع[2].

في خاتمة هذا البحث، لا بدّ لنا من ذكر هذه النقطة المهمّة وهي: أنّ شريعتي كان يعتقد بأنّ على كلّ فرد أي عليه أن يعمل استناداً إلى مواهبه واستعداداته واختصاصه وجدارته. فالعمل الحقيقيّ الذي يقوم به المثقّف الشاعر هو نظم الشعر الذي يكون وسيلة لتوعية الشعب، كما أنّ قدم الكاتب قلمه، وماله كلمته، و...، وعليه، لا بدّ من أن تتناسب طبيعة عمل الفرد مع الشريحة التي ينتمي إليها[3].

(1) الأعمال الكاملة، مج 4، ص 154 ـ 155.

(2) المصدر نفسه، مج 4، ص 42، و المصدر نفسه، مج 20، ص 499.

(3) المصدر نفسه، مج 18، ص 77 ـ 78.

كما يرى أنّ جميع المثقّفين في المجتمع لا يؤدّون عملاً محدّداً بعينه، ويقول في ذلك:

«إذا أردْنا تبديل المجتمع الباقي على عُرى راكدة، فإنّ المثقّفين يلعبون دوْراً أساسياً في مثل هذه الظروف، ويتوزّع هؤلاء المثقّفون على عدّة مجموعات: المجموعة الأولى، الفلاسفة، وهم الذين يطرحون فلسفة جديدة، وتغيير الفلسفة يعني تغيير صورة المجتمع، والمجموعة الثانية، من يستعرض ويكشف عن عوامل ونواقص وانحرافات المجتمع. وهذه المجموعة تصبح سبباً للوعْي الاجتماعي لدى الناس، مثل الكتّاب السياسيّين والاقتصاديّين. المجموعة الثالثة، الذين يُميطون اللّثام عن سلبيّات المجتمع وتناقضاته، ويعملون على تصعيد لهيب الثورة، ومن هؤلاء كتّاب المسرح والرسّامون الذين يجسّدون الانحراف من خلال المشاعر والأحاسيس الفَنِّيَّة، أي يقومون بإيقاظ عناصر الإحساس»[1].

مسؤوليّة المثقّف مسؤوليّة نسبيّة

يرى الدكتور شريعتي أنّ السؤالين المطروحين على المثقّف أبداً هما: متى؟ وأين؟:

«كما أنّ الإنسان يتّخذ في مرحلة من تاريخ مجتمعه موقفاً معيّناً بسبب طبيعة الرؤية، الذهنيّة، السلوك، الخصال الموروثة، التربويّة والفرديّة، الانتماء الطبقيّ والدينيّ والثقافي الخاصّ، حيث يُعتبر بحقّ مثقّفاً مسؤولاً، والمثقّف نفسه يصبح، مع تغيير المرحلة التاريخيّة لمجتمعه، وتغيير الانتماء الجبهويّ والتوجّهات، يصبح موقفه سلبيّاً، من دون أن يتغيّر هو نفسه، وبالتالي، يصبح دوْره مناهضاً للإرادة الشعبيّة، كذلك الحال بالنسبة إلى الإنسان الذي يعيش في مجتَمعين متباينين من

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 24.

الممكن أن يكون لموقفه الواحد دوْران متناقضان»[1].

والدليل الذي يقيمه شريعتي على نسبية مسؤوليّة المثقّف هو:

«إنّ مقارعة الاستبداد والاستعمار والاستغلال والقضايا الطارئة والخطيرة، لا تحدّد الهدف الغائيّ للمثقّف والمسؤوليّة المطلقة والخالدة، لأنّ هذه القضايا ليست وقائع مطلقة وخالدة في طبيعتها، بل هي كوارث وعقبات تعترض طريقه، ولأنّ مواصلة الحركة محالة من دون القضاء عليها، لذا فهو يسعى للقضاء عليها وتحطيمها»[2].

ثمّ يضيف:

«يجب أن تكون المسؤوليّة الاجتماعيّة - هذا إذا لم تكن خياليّة، وكان موضوعها مُنتَزعاً من بطن الواقع الاجتماعي والحاجة والمُثُل العليا المجرّدة في المجتمع ـ يجب أن تكون بالنسبة إلى المتنوّر بمثابة شعار نِسْبيّ أو هدف محدود بزمان ومكان خاصّين»[3].

وبرأيه شريعتي، لقد احتلّ هذا الموضوع المهمّ موقعاً خاصّاً في قاموس المثقّفين الملتزمين حيث يقول:

«لا يوجد في قاموس المثقّفين الملتزمين والمذاهب الفكريّة الراقية المعاصرة مصطلح يتناول أولاً؛ الإشارة إلى موضوع مسؤوليّة والْتزام المثقّف أو الحزب - كفرد أو مجموعة ـ بشكل دقيق. وهذا ليس بسبب أنّ للمثقّفين أو الأيديولوجيا الاجتماعيّة الراقية أهدافاً ثوريّة غامضة، بل، على العكس، إنّ عدم التحديد هذا مؤشّر على الوعْي الاجتماعيّ والرؤية العلميّة الواقعيّة التي يحملها هؤلاء، لأنّ أيّ تحديد، يُعتبر نوعاً من التقييد والتخصيص. والمثقّف يعي جيّداً أنّ ما يجعله ملتزماً قبالة

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 478.

(2) المصدر نفسه، مج 4، ص 342.

(3) المصدر نفسه، مج 26، ص 207.

مجتمعه، هي الأهداف والمتطلّبات الضروريّة للمجتمع، وهذه الأهداف والمتطلّبات، متغيّرة ومتباينة في أيّ نظام اجتماعيّ، بحسب تغيّر الزمان التاريخيّ، وبحسب تغيّر النظام الاجتماعيّ. إنّ المثقّف لا يقوم بتحديد الموضوع لكي لا يحدّد مسؤوليّته الاجتماعيّة في نطاق نظام اجتماعيّ واحد وزمن تاريخيّ ثابت، ولكي يستطيع كذلك الحركة بالتنسيق مع التغيير والتحوّل الحتميّ للوقائع الإنسانية والاجتماعيّة»[1].

المثقّف الأوروبّيّ، التنمية، التنمية الثقافيّة في أوروبّا (نموذج تاريخيّ)

المخروط الثقافيّ لأوروبّا في القرون الوسطى والقرون المعاصرة

هذا المخروط كان على النحو التالي:

أولاً ـ القرون الوسطى:

أ ـ **طبقة الجماهير والعامّة**: إنّ عامّة الشعب في المجتمع الغربيّ التي تحتلّ قاعدة المخروط الثقافي كانت تتألّف من جمهور الكاثوليك المتعصّبين الذين أسرتْهم التقاليد والسُنَن الموروثة، المتوجّهين بأنظارهم إلى الماضي، والمستسلمين للوضع السائد و....

ب ـ **طبقة المثقّفين**: وكانت تتألّف من القساوسة، أعضاء الهيئة التدريسيّة والأساقفة الذين كانوا يصنعون الفكر والروح

(1) الأعمال الكاملة، مج 26، ص 205 ـ 206.

السائدة في المجتمع. وكان هؤلاء يتمتّعون بمزايا اجتماعية راقية ونفوذ كبير وامتيازات سياسيّة واقتصاديّة ممتازة، وكانوا يتحكّمون بمصير الناس.

ج ـ **النجوم**: ومن جملتهم **كيبلر**، **غاليلو**، **ديكارت**، **بيكون** وأمثالهم من الذين ظهروا على قمة المخروط الثقافيّ في نهاية القرون الوسطى، حيث كانوا يفكّرون على عكس الروح السائدة في مجتمعاتهم آنذاك. ولأنّهم كانوا يقدّمون رؤية جديدة لكلّ ما كان يدور من حولهم على خلاف طبقة المفكّرين الحاكمة، وقع خلاف بين هذين الإثنين - النجوم والمثقّفين، وهو الخلاف والنزاع بين عصر النهضة والقرون الوسطى - والنجوم الذين كانوا قد تعرّضوا في بداية ظهورهم إلى المحاكمة والإبادة على يد طبقة المثقّفين - التي كانت تمسك بزمام الأمور ـ انتشرت أفكارهم ونظريّاتهم في ما بعد بدليل مواصلتهم للنضال، واستطاعوا بذلك خلق مرحلة تاريخيّة وثقافيّة جديدة[1].

ثانياً ـ القرون المعاصرة والحديثة:

أ ـ **عامّة الناس (الجماهير)**: هم على شاكلة عامّة الناس في القرون الوسطى، مع بعض التباين الطفيف (السطحيّ واللّاإراديّ).

ب ـ **طبقة المثقّفين**: أزاح السائرون على نهج **غاليلو** و**بيكون**، والذين كانوا يحتلُّون أعلى المخروط الثقافيّ في القرون

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 31، ص 234، و المصدر نفسه، مج 20، ص 129 ـ 130 ـ 131.

الوسطى، أزاحوا طبقة المثقّفين في هذه الفترة نفسها (القساوسة)، وأصبحوا هم أنفسهم طبقة المثقّفين في القرون الحديثة المعاصرة.

ج ـ **النجوم**: في القرن العشرين، وبالأخصّ، في العقدين الثالث والرابع، أي في الفترة الواقعة بين الحربين الكونيّتين الأولى والثانية، شهدت أوروبّا حركة ولادات فكريّة جديدة مخالفة لطبقة المثقّفين في طريقة تفكيرها (الذين كانوا يستلهمون من فكر **نيوتن** و**غاليلو** و**بيكون**)، ومن جملة هؤلاء **الكونت دونوي**، **غينون**، **الكسيس كارل**، **آينشتاين** و...، الذين كانوا يمتلكون رؤية وجدانيّة ودينيّة فوق علميّة، على عكس المدرسة العلميّة - طبقة المثقّفين ـ[1].

خصوصيّات المثقّف الأوروبيّ (أواخر القرون الوسطى وأوائل القرون الحديثة)

يعتقد شريعتي أنّ خصوصيّات المثقّفين في أوروبّا في أواخر القرون الوسطى وأوائل القرون الحديثة، كانت طبيعيّة ومنطقيّة ناجمة عن ردّة فعلهم في مقابل أوضاع مجتمعاتهم. وهذه الخصوصيّات هي:

1 ـ **اللّادينية**: حصر رجال الكنيسة الكاثوليكيّة كلّ نوع من أنواع التفكير في المسائل الأُخرويّة والميتافيزيقيّة، وشجبوا كلّ تفكير في المسائل الدنيويّة، فكان من الطبيعيّ أن يُبدي المثقّف تلقائياً ردّة فعل على أسلوب التفكير هذا. لقد وجد المثقّف أنّ هذه الدعوة قد أدّت بأوروبّا إلى أن لا تفهم

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 31، ص 234 ـ 235.

الطبيعة، وكلّ تلك المواهب الكامنة فيها من أجل سعادة ومتعة الإنسان، فأصيبت من جرّاء ذلك بالتعاسة والجوع والتخلّف والجهل والانحطاط، ولذا فإنّه يقوم بالدعوة إلى ما هو مخالف لتلك العقيدة تلقائيّاً، أي أنّ النزعة الماديّة التي كان يتّسم بها المثقّفون هي ردّة فعل منطقيّة للتوجّه الأُخرويّ المتشدّد في العصور الوسطى[1].

2 ـ **العِلمويّة: النزعة العلميّة أو العِلمويّة «*Scientism*»** هي أيضاً إحدى الخصوصيّات المنطقيّة للمثقّف إزاء ما كان يدور في القرون الوسطى. فحينما يتمّ، باسم الدين، الاستخفاف بالعلم وازدرائه، ومنع كلّ اكتشاف علميّ، وحظر حريّة البحث العلميّ، والاختراع والاستنباط والاستنتاج العلميّ والعقليّ، حينذاك يجب أن نعطي الحقّ للمثقّف الأوروبيّ بأن يؤمن بالعِلمويّة كوسيلة لتخليص أوروبّا، واقتدار أمّته، ورفع المستوى المعيشيّ للناس. لأنّ العلمويّة تمنحه الصناعة والقوة والتطوّر والاستمتاع ـ مثلما منحتْه ـ يعني أعطتْه ما كان قد حُرِم منه طيلة ألف سنة باسم الدين[2].

3 ـ **النزعة القوميّة**: جاهر المثقّف الأوروبيّ في القرن السابع عشر بقوميّته بعدما كان قد صرّح بـ «لا دينيّته»، فهو قد استلهمَ هذه الخصوصيّات بحذافيرها بشكل منطقيّ وطبيعيّ من الظروف الموضوعيّة لمجتمعه، يعني نزعته القوميّة هي بإزاء عالميّة البابا - حيث أنّه لا يفكّر بالقوميّة والوطنيّة، ويقوم بابْتداع نظام ملوك الطوائف في أوروبّا ـ ويلجأ إلى لغته الأمّ،

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 81 ـ 82.

(2) المصدر نفسه، ص 82 ـ 83.

لأنّ البابا يريد أن تصبح اللّغة اللّاتينيّة لغة جميع شعوب العالم[1].

4 ـ **الشعبويّة ومناوأة الأرستقراطيّة**: الخصوصيّة الأخرى للمثقّف الأوروبيّ هي توجّهاته الشعبويّة المناوئة للأرستقراطيّة، وذلك لأنّ الدين في القرون الوسطى كان مناصراً لطبقة الأرستقراطيّة، كما أنّ طريقة انتخاب البابا كانت أرستقراطيّة، فالبابا هو مُنتخب النخبة، وليس مُنتخب الشعب، وكذلك هو مُبتدع النظام الاقطاعيّ في أوروبّا، ولذا، فإنّ المثقّف يختار الديمقراطيّة بدلاً من الحكومة الأرستقراطيّة والأرستقراطيّة الدينيّة البابويّة، وهو يعارض النظام الأرستقراطي والاقطاعي[2].

رسالة المثقّفين الأوروبّيّين في التنمية والتنمية الثقافيّة في أوروبّا

بصورة عامّة، وكما أشرْنا من قبل، فإنّ شريعتي يعتبر التنمية في أوروبّا إفرازاً لعوامل ماديّة واقتصاديّة وفكريّة وثقافيّة، ويعتقد أنّه من الأجدر التطرّق إلى رسالة المثقّف في إعداد وتعزيز العوامل الفكريّة والثقافيّة للتنمية، وهو في هذا الخصوص يُعيد التذكير بدوْر المثقّف الأوروبّيّ ورسالته عبر النقاط التالية:

1 ـ **تحوّل المذهب الكاثوليكيّ إلى المذهب البروتستانتيّ**: يكتب بشأن دوْر المثقّفين في تبديل المذهب الكاثوليكيّ إلى المذهب البروتستانتيّ ما يلي:

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، 65 ـ 66.

(2) المصدر نفسه، 66 ـ 67.

«لم يأْتِ المثقّف في القرن الرابع عشر لإقصاء الدين عن مرافق الحياة، بل إنّه قام بالحفاظ على المذهب الذي كانت له كلّ تلك القوة والنفوذ في أوروبّا، والذي أدّى إلى انحطاط أوروبّا وجمودها بدرجة القوة نفسها التي كان يمتلكها، إلّا أنّه حوّل نزعته الأُخرويّة إلى نزعة دُنيويّة، ومن الروح والنفس والأخلاق والرياضة إلى العمل والبناء والسعْي وبذْل الجهْد والنشاط، ومن التصوّف والزهْد إلى الاعتراض والتمرّد، ومن النزعة الفرديّة إلى النزعة الاجتماعيّة، أي قام بتبديله إلى المذهب البروتستانتيّ، وذلك يعني أنّ الذخائر الثقافيّة والدينيّة العظيمة التي كانت موجودة في قلب أوروبّا تحوّلت بفضل المثقّف إلى مادّة متحرّكة ومحرّكة ومولّدة وبنّاءة»[1].

2 ـ **العوْدة إلى الذات**: لم يكنْ المثقّف الأوروبيّ من أولئك الذين يدعون إلى نبذ الماضي والشروع من نقطة الصفر، فشعاره كان يتمثّل في العودة إلى العصر الذهبيّ اليونانيّ والرومانيّ واسترجاع أمجادهما، لذا، فإنّ العمل الذي قام به هؤلاء هو العودة الصحيحة والواعية إلى الماضي، والتعرّف على الحضارة اليونانيّة والرومانيّة وفلسفة أرسطو وأفلاطون، بصورة مباشرة وليس بواسطة العرب، ودراسة هاتين الحضارتين واستيعاب عناصرهما[2].

3 ـ **تنقية وغربلة المصادر الثقافيّة**: «إنّ الحضارة العالميّة الكبيرة التي أنشأها الغرب اليوم، هي وليدة تصميم التنويريّين الأوروبيّين في القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر، على

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 491.

(2) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 20، ص 324، والمصدر نفسه، مج 35، ص 248.

الاكتشاف الصحيح والواعي للمصادر الثقافيّة الغربيّة منذ العهد اليونانيّ والرومانيّ القديم، والمصادر العاطفيّة والإيمانيّة الضخمة الموجودة في الديانة المسيحيّة، وتبديلها إلى قوة توعويّة وبنّاءة ومحفّزة، وقد فعلوا ذلك ونجحوا»[1].

4 ـ **محاربة الدين المتخلّف في القرون الوسطى**: إنّ المثقّفين الدينيّين من أمثال **مارتن لوثر وكالفن**، في أثناء مقارعتهم لسطوة الدين المتخلّف في العصور الوسطى، سعوا لتبديل جوهره إلى عامل حركة وإيقاظ. وبذلك لعبوا، عن هذا الطريق، دوْراً مهمّاً في التنمية والتنمية الثقافيّة في أوروبّا.

من جهة أخرى، كان للمتنوّرين المناوئين للدين، أو على الأقلّ العلمانيّين الذين نهضوا لمعارضة الدين المتخلّف في القرون الوسطى أيضاً، دوْر أساسيّ في التنمية والتنمية الثقافيّة في أوروبّا. في تأييده لهذه الحقيقة، يكتب شريعتي:

«لقد كان الحقّ إلى جانب المثقّفين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكذلك مثقّفي العصور الحديثة، الذين ناهضوا هذا الدين، وعارضوه وحاربوه، لأنّه كان عامل اضطراب وتعاسة للناس، وترسيخ العبوديّة والذلّ والضعف، وعدم شعور الناس بالمسؤوليّة، وكان راعياً للتمييز العنصريّ والطبقيّ والفئويّ في المجتمع الإنسانيّ. وكان رأيهم أنّ هذا الدين مخالف للتطوّر والرقيّ والحريّة والمساواة بين أبناء البشر، فإقصاء الدين والوصول إلى النجاح الباهر، صار تجربة أيّدت صحة ودقّة الحكم الذي أصدره المثقّفون الأوربيّون»[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 324.

(2) المصدر نفسه، مج 23، ص 46.

المثقّف الدينيّ، التنمية، التنمية الثقافيّة

لمحة عن تيار التنويريّة في الشرق والبلدان الإسلاميّة

في هذا الجزء من الكتاب، نتناول التيّار التنويريّ في الشرق والبلدان الإسلاميّة ضمن ثلاثة محاور:

1 - ظهور شريحة المثقّفين في الشرق والمجتمعات الإسلاميّة تحت تأثير الغرب: يعتبر شريعتي أنّ ظهور طبقة المثقّفين في الشرق يعود إلى فكرة تعرّف المجتمعات الشرقيّة على المجتمعات الغربيّة المتمدّنة، ويعتقد: «كما نأخذ نحن الشرقيّين من التمدّن الغربيّ العناصر الماديّة، فإنّنا نأخذ عنه أيضاً روحه ورؤيته ونتأثّر بهما»[1].

ويرى شريعتي، أنّ تشكّل التيار التنويريّ في الشرق كان طبْقاً لخطة واعية ومدروسة وذات هدف وضعها الغرب، ويقول:

«نحن المثقّفين، عندما نتأمّل بداية ظهورنا ونشأتنا، نجد أنّنا متشبّهون، لقد قرأت باللّغات الأوروبيّة بأنّ: هؤلاء غير الأوروبيّين - هم المتشبّهون - أو، أولئك الذين صنعناهم بأيدينا لكي يفهموا لغتنا ويروّجوا لنمط حياتنا هناك - في بلادهم -، لكي يصبح وضع استهلاكهم ولباسهم وغذائهم وأبنيتهم شبيهاً بأنماطنا؛ لكي يصبحوا -عن طريق المثقّف - مرتزقة ومستهلكين لأدواتنا التجميليّة، ولباسنا، وغذائنا؛ لكي يصبحوا متجدّدين، لكي يقوموا بتغيير دينهم وثقافتهم وأذواقهم وفكرهم؛ لكي يصبحوا سوقنا ولحْمنا ولحْمنا الجديد»[2].

وهذا هو ذلك الشيء نفسه الذي يُعبّر عنه **جان بول سارتر**

(1) الأعمال الكاملة، مج 14، ص 181 ـ 182.

(2) المصدر نفسه، مج 20، ص 103.

بوضوح حين يقول: نحن نأتي بمجموعة من الشباب الأفريقيّ والآسيويّ لعدّة شهور إلى أمستردام أو باريس أو لندن أو ...، ونقوم بتدويرهم في أحيائها، نُلبسهم اللّباس الأوروبيّ، ونزرع في قلوبهم أمنية أن تصبح بلادهم يوماً ما أوروبيّة، ومن ثمّ نقوم بإفراغهم من محتواهم الثقافيّ ونُعيدهم إلى أوطانهم، وحينذاك يصبح صوتهم انعكاساً لصوتنا، يعني أنّهم يفعلون ما نمليه عليهم[1].

بالطبع، إنّ الجوّ التنويري في المجتمع الإيرانيّ، أي المحيط الخاص بمثقّفينا الجُدُد، غير مُستثنى من هذه القاعدة، فهو لا يزال، وبقوة، تحت تأثير الجوّ الفكريّ والذوقيّ للغرب ...، ولا يزال مثقّفو مجتمعنا يحتفظون إلى الآن بخصوصيّتين بارزتين وقديمتين هما: الاغتراب، وأحياناً في بعض التمثّلات، التقرّف من ذواتهم ودينهم وثقافتهم وأفكارهم وشخصيّتهم المعنويّة، والخصوصيّة الثانية التبعيّة الشديدة والانبهار وحتى التظاهر المشوب بالفخر بالتشبّه بالغرب وتقليده، والنزعة التجديديّة العديمة الجذور والمُستهجَنة[2].

2 ـ **المقارنة بين التيّار التنويريّ في الشرق والغرب**: الفرق بين هذين التيارين دقيق إلى حدّ بعيد من ناحية علم الاجتماع، وهو أنّ الخصوصيّات النهضويّة التي بدأتها طبقة المثقّفين الأوروبّيين، كان لا بدّ من وقوعها منطقيّاً من وجهة نظر علم الاجتماع، يعني أنّ المثقّف الأوروبيّ قد أخذ بالضبط مباشرة من مجتمعه هذه الخصوصيّات بوصفها ردّة فعل من أجل إحداث التغيير وقيادة المجتمع، وإنّ كلّ تلك الخصوصيّات كانت ضروريّة لمجتمعه من أجل خلاصه ورقيّه وتطوّره واستقلاله. أمّا في آسيا وأفريقيا، وبالأخصّ في المجتمعات

---

(1) المصدر نفسه، مج 26، ص 512 ـ 513.

(2) المصدر نفسه، مج 20، ص 365.

الإسلاميّة فقد ظهر جيل وطبقة وفئة هي نسخة طبق الأصل وبديلة عن طبقة المثقّفين في أوروبّا. ولقد اكتسب هؤلاء هذه الخصوصيّات من المثقّف الأوروبيّ من خلال الابتعاد والاغتراب عن الظروف الاجتماعيّة التي كانوا يعيشون فيها، والانقطاع عن تاريخهم، والاغتراب عن ثقافتهم وقِيَمهم وخصوصيّات محيطهم الاجتماعيّ، عن طريق الاحتكاك والترجمة والتقليد. كما أنّهم ضحّوا بأرواحهم وحياتهم، وتعرّضوا لمحاكم تفتيش العقائد، وذاقوا المآسي من أجل إرساء أُسُس الحريّة والعظمة والاقتدار والرفاهية والثروات والنِعَم، وبَلْوَرَة شخصيّة الجماهير، وتحقيق التطوّر والعلم، حتى تشكّلت طبقة المثقّفين. في حين هذه الطبقة في الشرق، تشكّلت بأمرٍ من **رينيه لابوم**، وبخطط تمّ وضعها على يد علماء اجتماع مجهولين مرتبطين بنهج الاستشراق، وعلى الصورة الأوروبيّة نفسها، بيْد أنّ النتيجة هنا كانت بالضبط على عكس النتيجة التي أعطتها هذه الطبقة في أوروبّا[1].

- **عداء المثقّف للدين في المجتمعات الإسلاميّة**: أوّل عمل بادر المثقّف إلى فعله في المجتمع الإسلاميّ هو محاربة الدين. والثمرة التي أعطتْها محاربة الدين في أوروبّا كانت حريّة الفكر، والتطوّر الفكريّ، والحضارة الباهرة، والتقدّم العلميّ العجيب والسريع في أوجه الحياة كافّة. ومن هنا فإنّ محاربة المثقّف ـ في القرنين 16 و17 ـ للدين السائد في القرون الوسطى، شكّلت، في حينه وبشكل مؤقّت، كفاحاً راقياً، إلّا أنّ اقتباس المثقّف الشرقي لتلك التجربة لعبْ دوْراً سلبيّاً ـ

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 84 ـ 85 ـ 103.

لجهة أنّ تلك العقائد لا تمتّ بصلة إلى التجربة الاجتماعيّة لمحيطهم، ولا يوجد وجه شبه بين الدين الذي يعتقدون به والدين في أوروبّا، وكذلك التناقض الطبقيّ وبشكل عامّ وضعه الاجتماعيّ الخاصّ به ـ بمعنى أنّه: **أولاً**؛ لم تخلق محاربة الدين أيّ تحرّك حقيقيّ، لا بل إنّ أكبر نتيجة أفرزتْها تلك المحاربة هي إزالة السدّ الذي كان يقف في وجه نفوذ الإمبرياليّة، ونفوذ الاستعمار الاقتصاديّ، والهجمة الاستهلاكيّة، وزحف التخلّف والانحراف الفكريّ على المجتمعات الشرقيّة، وما شابه ذلك .**ثانياً**؛ لم يصغِ المجتمع إلى مقولات أبنائه من المثقّفين، لأنّهم لم ينبثقوا من صلب المجتمع، بل تمّ صنعهم في الخارج. وهم لم يكونوا سوى قشر يغطّي وجه المجتمع، ولذلك لم يستطيعوا النفاذ إلى قلب المجتمع والشعب، وبناءً على ذلك، فقد أصبح لديْنا هنا قشر تنويريّ، أمّا حركة تنويريّة فلا .**ثالثاً**؛ النتيجة الأخرى تمثّلت في أنّ هذه الطبقة المزيّفة المصنّعة في الخارج، صارت سبباً للفُرقة ولتفتيت نسيج الوحدة الاجتماعيّة في وطنها، لأنّ تلك الحفنة بدلاً من أن تنقل وعيها إلى مفاصل المجتمع والأمّة، انفصلت عن جسم المجتمع بمجرّد أن أُتيح لها مجال التفكير بشكل جيّد، وتسلّح وعيها بالعلم، وكان العدوّ في هذه الحالة هو المستفيد الوحيد من هذه الفُرقة. لهذا لا بدّ من البحث عن بصمات الاستعمار الثقافيّ والسياسيّ في البلدان الإسلاميّة ـ والشرق ـ وبين الشعوب المسلمة ـ والشرقيّة ـ في مكان ما بين المثقّف وعامّة الشعب[1].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 14، ص 45 ـ 47، و المصدر نفسه، مج 20، ص 69.

ظهور المثقّف الدينيّ في المجتمعات الإسلاميّة

يقول شريعتي: «اليوم، في بلدان العالم الثالث، وبين تلك الفئة التي تعيش منفصلة عن جسم الشعب باسم المثقّفين وأشباه الأوروبيّين مستهلكي البضائع المعبّأة بأفكار وآراء الاستعمار الثقافيّ، ظهرت نهضة يُمكن أن نُطلق عليها اسم نهضة تبديل أشباه الأوروبيّين والمتجدّدين إلى المثقّفين المتمدّنين. النهضة التي تمرّدت على التبعيّة والذيليّة للغرب، والتي تسعى لتخليص مجموعتها، التي صرف الاستعمار الثقافيّ على تكوينها أموالاً طائلة، من قيود العبوديّة الفكريّة والتقليد والتشبّه بالأجنبيّ، واجتثاث داء تقديس الآخر والتشبّه بالغرب من أعماق عقلها وروحها»[1].

وعن ظهور هذه النهضة في المجتمعات الإسلاميّة يكتب: برزت هذه النهضة منذ قرنٍ مضى في المجتمع الإسلاميّ، وفي السنوات الأخيرة بين المثقّفين الجُدُد، وعلى الرغم من أنّها طلعتْ علينا من قطبَين متباعدَين ومتنافَرين، بيْد أنّها في الوقت الحاضر، تسير في طريق واحد، وتتّجه نحو هدف واحد، وعلى هذا النحو، شئْنا أمْ أبيْنا، وصلَ المثقّفون الموجودون في هذين القطبين المتباعدين عن بعضهما البعض ـ الدينيْ واللّادينيّ ـ إلى وعْي مشترك ومتشابه، ومن الطبيعيّ أن يشعروا في قرارة أنفسهم وأكثر من الباقين، بمسؤوليّة فكريّة واجتماعيّة واحدة، وبضرورة إيجاد التنسيق والمواكبة في هذا الطريق، لكي يقوموا، وبمساعدة بعضهم البعض، بإحياء ما قامتْ بذبحه الرجعيّة الداخليّة والاستعمار الثقافيّ الخارجي، وسلبتا الحياة والحركة منه، وما ذلك في المجتمعات الإسلاميّة، إلّا الإسلام،

---

(1) الاعمال الكاملة، مج 20، ص 360.

الذي بَلْوَر تاريخها وثقافتها وروحها الاجتماعيّة وجميع مؤسّساتها وقِيَمها الإنسانيّة[1].

وفي النهاية يبشّر شريعتي بظهور المثقّف الأصيل والديني حين يقول:

«شخصيّة المثقّف المعاصر بعد الآن هي ليست شخصيّة جمال زاده، بل هي شخصيّة جلال، شعاره ليس تفجير قنبلة الاستسلام في بطن تراثنا وحضارتنا الإسلاميّة، بل تفجير قنبلة التمرّد على الذيليّة للغرب، والدعوة للعودة إلى الثقافة والإسلام، والاتّكاء على الذات؛ لقد أثبت مثقّفنا اليوم أنّه يعرف جيّداً مسؤوليته الاجتماعيّة، وأنّه يطبّق جيداً كلّ ما يعلم»[2].

وحينما يُطرح على شريعتي نفسه، سؤال: هل أنت مثقّف دينيّ؟ يجيب قائلاً:

«يحدوني الأمل، بل وأسعى لأن أكون مثقّفاً دينياً، وما زلْت في هذا الطريق، في بدايته»[3].

المثقّف الدينيّ وضرورة الاتّكاء على الدين

يؤكّد شريعتي على ضرورة اتّكاء المثقّف على الدين وذلك لعدّة أسباب هي:

1 - لا بدّ من أن يعلم المثقّف، بصرف النظر عن الرؤية والفكر الذي يتبنّاه، أنّه عضو في مجتمع دينيّ، وأنّ الروح الغالبة على

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 362 ـ 363.

(2) المصدر نفسه، مج 21، ص 37 ـ 38.

(3) المصدر نفسه، مج 23، ص 330.

ثقافته هي الروح الإسلاميّة، وأنّ الإسلام هو الذي صاغَ تاريخ وحوادث القاعدة الأخلاقيّة لمجتمعه وشجونه، وإذا لم يُدرك هذه الحقيقة، فإنّه يقع في أسْر الأجواء الزائفة والمحدودة[1].

وإذا سلّمْنا بأنّ المثقّف ينتمي إلى الثلّة الواعية والمدركة التي تشعر بمسؤوليّة إرشاد وتوعية مجتمعها، فعلى هذا الأساس، ينبغي عليه، وقبل كلّ شيء، أن يهتمّ بإقامة جسر بينه وبين مجتمعه، وهذا الجسر ليس سوى الاتّكاء على الدين، الذي يؤلّف السياق الروحي للمجتمع[2].

2 ـ المعادلة العالميّة تقول بضرورة ترسيخ التعصّب المذهبيّ عند العامّة، وفي المقابل فصل المثقّفين والمتعلّمين عن الدين، في هذه الحالة يبقى الدين بعيداً عن قلب المجتمع ورؤيته العلميّة، ومن ثمّ يتمظهر على شكل تقاليد لاإرادية عصبيّة موروثة لا يمكن الدفاع عنها، وهذا نفسه يخلق فجوة عميقة بين المثقّف والعامّة. بناءً على هذا، لا بدّ له من التزوّد بسلاح الدين، إذا ما أراد محاربة خطّة الغرب هذه[3].

3 ـ إنّنا كمثقّفين، نعيش تحت تأثير الأجواء الفكريّة والأيديولوجيا العالميّة، ولا يمكننا تجاهل القضايا الجوهريّة في هذا القرن. إحدى هذه المسائل سعْي الإنسان المعاصر للعثور على إيمان دينيّ جديد، من أجل ملْء الفراغ في حياته، ونحن كأفراد ننتمي إلى ثقافة دينية عظيمة، يجب أن نُساهم في المجهود العامّ الذي يبذله المثقّفون والمفكّرون المعاصرون، بالانسجام

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 283.

(2) المصدر نفسه، مج 14، ص 6.

(3) المصدر نفسه، مج 18، ص 57 ـ 58.

مع ما تنشده روح البشر الحائرة والمضطربة في العثور على إيمان ما وراء العلم، ولكن إيمان عقلانيّ ومنطقيّ، وأن نمدّ يد العون في طريق نيْل تلك الغاية الكبرى للإنسانيّة[1].

4 ـ الأيديولوجيا علامة التنوير، ويمكن للدين أن يكون منشأً لأيديولوجيا المثقّف. من هنا، فإنّه لو قُدِّمَ الإسلام، لا سيّما التشيّع، بشكل سليم وصحيح، لكان من الطبيعيّ جداً أن يأخذ المثقّف في مجتمعنا معرفته منه[2].

5 ـ المثقّف الذي لا يريد أن يكون مثقّفاً لعصر بعينه، ولا يريد أن تبقى دائرة مسؤوليّته محصورة في موضوع اجتماعيّ خاصّ من التاريخ، فينتهي بانتهاء الدوْر الذي أوكل إليه في تلك المرحلة من الزمن، يجب عليه ـ المثقّف ـ استقصاء أيديولوجيا تحمل الوجود كلّه، وتستطيع تفسير الإنسان في تماميّة جنسه وكليّانيّة تاريخه، وتتابع حركته التكامليّة إلى غايتها، وهذه الأيديولوجيا الكاملة ليست سوى الإسلام[3].

6 ـ أثبتت التجربة الكبرى أنّه إذا كانت رسالة المثقّفين في المجتمع الدينيّ هي القضاء على الدين، وبناء مجتمع لا دينيّ، ومن ثمّ الوصول إلى المُثُل الاجتماعيّة، فإنّ ذلك سيكون بمثابة كارثة، وكما يقول الشيخ **محمد عبده**: إنّهم (الأوروبيّون) تركوا الدين ونالوا الحريّة والسيادة والهيمنة على العالم، ونحن تركْنا الدين ووصلْنا بذلك إلى الذلّ والتجزئة والتفرقة والتخلّف، وأصبحْنا مستعدّين لقبول كلّ ما يُملى

(1) الأعمال الكاملة، مج 14، ص 7.
(2) المصدر نفسه، مج 7، ص 17 ـ 18.
(3) المصدر نفسه، مج 20، ص 488.

علينا ويُفرض وكلّ ما يُلقى أمامنا[1].

7 ـ على المثقّف في مجتمعنا أن يعلم أنّ الإسلام هو ملحمة اجتماعيّة وديناميكيّة. إذا أدرك المثقّف في مجتمعنا وعرفَ ذلك، سَيْفَهِمُ أنّ الثقافة الإسلاميّة ليست ثقافة معنويّة وفرديّة ومنفصلة عن الحياة والمجتمع والماديّة. فالثقافة جهاد، والثقافة سياسة، والثقافة اجتماع، وتقوم قواعدها على المسؤوليّة الاجتماعيّة والعزّة والاقتدار والحكومة والقيادة. الثقافة ذات نزعة دُنيويّة، والآخرة هي انعكاس لهذه الحياة الدنيا، وإذا هو أرسى حركته في إيقاظ وتوعية وتنشئة جماهير الشعوب ثقافيّاً واجتماعيّاً على هذه الأُسُس، فإنّ نجاحه سيكون حتميّاً وسريعاً، لأنّ القوة الدينيّة العظيمة في المجتمع الإسلاميّ يمكن أن تتحوّل بسهولة إلى قوة بنّاءة وتوعويّة[2].

وحريّ بنا أن نذكّر بأنّ الدين الذي يوصي شريعتي بالرجوع إليه هنا، إنّما هو الدين الأصيل الراقي المتعالي، وليس الدين التقليديّ الرجعيّ. وهو يوضح ذلك عن طريق طرحه للسؤال التالي: أليسَ رجوع المثقّف في هذا العصر إلى الدين هو وقوف عند القوالب الثابتة النمطيّة والضيّقة؟ ويجيب بالقول: إنّنا إذا عُدْنا إلى الدين بوعي، وإذا اخترنا الدين والإسلام بإرادة وتمييز، فلن يتجمّد عقلنا، ولن يتوقّف عند القوالب النمطيّة المتحجّرة والجامدة فحسْب، بل إنّ ذلك يُعتبر أكبر عامل لتحريك الذهن والمعرفة، وأكبر دليل على وصول الفرد إلى مرحلة اختيار الفكر. وعند ذلك، يعود المثقّف إلى الإسلام لا بوصفه تراثاً وثقافة إسلاميّة، بل أيديولوجيا[3].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 115 ـ 116، و المصدر نفسه، مج 20، ص 69.

(2) المصدر نفسه، مج 5، ص 97 و99.

(3) الأعمال الكاملة، مج 17، ص 171 ـ 172.

بعد ذلك يتساءل: أَوَليس الاتّكاء على الدين هو دعوة لجيل المثقّفين إلى العدول عن الالتزام في مقابل قضايا النظام الاجتماعيّ والحقائق المجرّدة والماديّة لصالح التوجّه إلى الآخرة والانغلاق على الذات؟ ويجيب: كما أنّ كلّاً من الزهد والتقوى و...، يمكن أن يكون عاملاً للتدليس والجهل الاجتماعيّ و..، كذلك إذا ما تعاطى المثقّف مع هذه القِيَم بشكل صحيح وواعٍ بوعْيٍ من مسؤوليّته الاجتماعيّة، فإنّها لا تتنافى وتلك المسؤوليّة فحسْب، بل تُعتبر أيضاً عامل نجاة للمثقّف من الحياة الرتيبة الروتينيّة، وأكبر عامل لتثقيف الإنسان الملتزم تثقيفاً ثوريّاً[1].

وأخيراً يتساءل شريعتي: أليس رجوعنا إلى التشيّع والاستناد إليه هو عودة إلى الطقوس التقليديّة، عودة إلى التخدير، عودة إلى تعزيز عناصر الرجعيّة، وغفلة المثقّف عن رسالته الأصليّة، أعني التنمية؟ ويردّ بالقول: إذا تبنّينا التشيّع كما هو عليه اليوم، فإنّ هذا التبنّي هو رجعيّة و..، إنّ التزام التشيّع العَلَوي، هو الْتزام لأكثر القِيَم والعناصر رقيّاً وحيويّة وحضوراً والتي تقع في صلب مسؤوليّة المثقّف، وإنّ الاعتماد على هذا التشيّع ومعرفته هما بمثابة فضح للعوامل المزيّفة التي استغلّت وتستغلّ هذا التشيّع لحساب الجهل والظلم والانحراف والتزييف، وتجريدها من سلاحها، وكذلك يُعتبر عامل توعية لذلك النفر من الشيعة الذين خُدعوا بواسطة التشيّع المزيّف، كما أنّ الاتّكاء على التشيّع يُخرج المثقّف من عقدة النقص، ويصله بالناس[2].

رسالة المثقّف الدينيّ في التنمية والتنمية الثقافيّة

المثقّف الدينيّ ـ عند شريعتي ـ يعتصر ألماً لتخلّف الثقافة

(1) المصدر نفسه، ص 173.

(2) المصدر نفسه، ص 174 ـ 175.

والدين، وبشكل عامّ، لتخلّف مجتمعه، وبذلك، فهو يحمل رسالة كبرى لإنقاذ مجتمعه وثقافته ودينه. كما يرى أنّه تقع على عاتق المثقّف الدينيّ، إضافة إلى المسؤوليّات والأدوار المشار إليها سابقاً، واجبات جِسام نذكر أهمّها في ما يلي:

1 ـ **فهم الإسلام**: يلزم قطعاً وحتماً أن يكون المثقّف في المجتمع الإسلاميّ مُلمّاً بشؤون الإسلام ـ بغضّ النظر عن العقيدة التي يُؤمن بها ـ وأن يتعرّف عليه باعْتباره الفكر الذي يُحيي الإنسان والفرد والمجتمع، وتقع على عاتقه رسالة قيادة مستقبل البشريّة، وأنْ يعتبر هذا الواجب واقعيّاً وموضوعيّاً، وأن يُلقي ـ في أيّ مجال يبحث فيه ـ نظرة جديدة على هذا الدين وشخصيّته العظيمة، لأنّ الإسلام يتضمّن أبعاداً متنوِّعة وتمظهُرات مختلفة بحيث يستطيع كلّ واحد أن يجد زاوية دقيقة وجديدة لإلقاء النظر عليه انطلاقاً من مجاله الخاصّ الذي يعمل فيه. وأيضاً لكي يتعرّف المثقّف بشكل عقلانيّ وتحليلي على الإسلام بوصفه مدرسة فكريّة وعلميّة وإلهيّة، ولكي يفهمه بشكل استدلاليّ، لا بدّ له من أنْ يتعرّف بعلميّة على الأديان الأخرى، وحتى المدارس الفكريّة غير الدينيّة ـ المتسلّطة اليوم على عقول المثقّفين في العالم ـ لكي يتمكّن في ما بعد من اختيار الإسلام عن وعْي وقناعة[1].

2 ـ **العودة إلى الذات**: إنّ أهمّ رسالة يضطلع بها المثقّفون في البلدان الإسلاميّة في الوقت الحاضر وأكثرها حيويّة، والتي تتصدّر اهتماماتهم، هي العودة إلى الذات، واكْتشاف الهويّة.

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 286، و المصدر نفسه، مج 28، ص 7، والمصدر نفسه، مج 18، ص 241.

إذ ينبغي علينا في هذا الوقت أن نمدّ يد العوْن لهذا الجيل المضيَع لذاته، كي يكتشفها ويعرفها ويعثر على هويّته، وهو أمر ممكن عن طريق الفهم الصحيح والعميق للثقافة والتمدّن الأوروبّيّين، والفهم الصحيح والعميق لثقافتنا وديننا[1].

3 ـ **معرفة المجتمع**: على المثقّف أن يتعرّف على مجتمعه بشكل مباشر. إذ إنّ تقليد ونقْل وتحليل نظريّات وآراء علماء الاجتماع التي تتناول الحقائق الموجودة في مجتمعنا، أمر مرفوض وغير علميّ في عمليّة التعرّف تلك، ويتنافى مع علم الاجتماع، بالمقدار نفسه الذي يكون فيه تعلّم أسلوب العمل والرؤية، والتعرّف على المدارس الفكريّة ونظريّات علم الاجتماع من أجْل الدراسة والبحث المستقلّ لمجتمعنا، أمراً ضروريّاً لا يمكن اجتنابه. ومن هنا، فإنّ السبيل الوحيد هو التعرّف على القضايا والمدارس العلميّة والأيديولوجيا الجديدة في مجالات التاريخ والمجتمع والاقتصاد والسياسة، ومن ثمّ وضعها جانباً، وبذْل الجهد في سبيل التعرّف المباشر والمستقلّ على واقعنا التاريخيّ ومجتمعنا وثقافتنا وديننا وشعبنا عبر رؤية ومنهج علميّ وسوسيولوجيّ جديد، ووضع الحلول وتحديد الأهداف على أساس هذه التصوّرات[2].

4 ـ **معرفة وتحديد موقعه التاريخيّ**: المثقّف الأصيل مسؤول عن تحديد الزمن الاجتماعيّ لمجتمعه، بمعنى أنْ يفهم في أيّة مرحلة تاريخيّة وفي أيّ عصر يعيش مجتمعه[3].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 19، ص 367 ـ 368.

(2) المصدر نفسه، مج 4، ص 336 ـ 338.

(3) الأعمال الكاملة، مج 5، ص 92.

5 ـ **التعرّف على العالم والحضارة الغربيّة**: الرسالة الأخرى التي يحملها المثقّف الدينيّ هي التعرّف الصحيح والواعي على العالم، والحضارة الجديدة، والثقافة الغربيّة، والقوى الاستعماريّة، والعلاقات الظاهرة والسريّة بين الشرق والغرب، وكذلك التعرّف على المذاهب والأيديولوجيّات التي تصنع الرؤية والفكر المعاصر للعالم، وتحليل الوقائع العالميّة المجرّدة، والعوامل المؤثّرة، والقدرات، والإمكانات والظروف، وأخيراً جميع القضايا التي تشكّل «زمننا»، والتي ترتبط قهراً بمصيرنا وعقيدتنا وثقافتنا وحياتنا سلباً أو إيجاباً[1].

6 ـ **تنقية وغربلة المصادر الثقافيّة**: يجب على المثقّف استخراج وتنقية الذخائر الثقافيّة الهائلة لمجتمعنا، وتبديل تلك العناصر التي كانت سبباً في التخلّف والتراكم إلى طاقة وديناميكيّة.

7 ـ **إحالة التناقضات الاجتماعيّة إلى الوعْي المجتمعيّ**: على المثقّف أن ينقل التناقضات الاجتماعيّة والطبقيّة من بطن المجتمع الموجود، بقوة الفنّ والكتابة والخطابة وبقية الإمكانات التي هي تحت تصرّفه، إلى ضمير ووعْي مجتمعيّ، وأن ينقل شعلة الوعْي المجتمعيّ هذه، والعلم النبويّ الذي يُنير دروب الإنسانيّة، والذي يبعث الأرواح في الأجساد الميّتة، إلى صميم الشعب.

8 ـ **مدّ جسور التفاهم مع الجماهير**: ينبغي على المثقّف أن يُقيم جسوراً من التعاطف والتعارف والتفاهم والإجماع، بين جزيرة «الطبقة المثقّفة» وبين «ساحل العامّة» اللّذين ابتعدا عن بعضهما البعض، وهما يزدادان بُعداً كلّما بَعُد الزمن، لكي

(1) المصدر نفسه، مج 20، ص 379.

يأخذ الدين الذي وُجد من أجْل الحياة والديناميكيّة، دوْره في خدمة الحياة.

9 - **تجريد أقطاب الرجعيّة من السلاح**: عليه أن ينزع سلاح الدين من يد العناصر التي تسلّحت به زوراً وبهتاناً بهدف فرض سطوتها، أو الدفاع عن هذه السطوة، وبهذه الطريقة يُجرَّد القطب المناوئ من السلاح لكي يكتسب القدرة اللّازمة لتحريك الجماهير.

10- **القيام بنهضة دينيّة**: يجب أن يعمل على تفجير نهضة دينيّة - بمعنى العودة إلى دين الحياة والديناميكيّة والقوة والعدالة - يشلّ بها عناصر الرجعيّة وفي الوقت ذاته يخلّصها من كلّ ما عمل على تخديرها وتوقّفها وانحرافها وانخداعها، وأنْ يحوّل تلك العناصر إلى وسيلة للإحياء والوعْي والحركة ومحاربة الخرافات، ويبادر بالاعتماد على الثقافة الأصيلة إلى تجديد ولادة وإحياء شخصيّته الثقافيّة، ويُبرز هويّته الإنسانية، وكلّ ما يثبت انتماءه التاريخيّ والاجتماعيّ في مقابل الهجمة الثقافيّة الغربيّة.

11- **خلق حركة بروتستانتيّة إسلاميّة على غرار الحركة البروتستانتيّة في أوروبّا**: وفي نهاية المطاف، يقوم بخلق حركة «بروتستانتيّة إسلاميّة»، وشيعيّة على وجه الخصوص (لا سيّما وأنّ مذهب التشيّع هو مذهب معارض لكلّ انحراف، وتتمثّل عقيدته في أصالة المساواة والقيادة، وتاريخه في الجهاد والشهادة المتواصلة)، وذلك باستبدال الروح التي تنزع إلى التقليد والتخدير والاستسلام لمذهب الناس الحاليّ، بأخرى تدعو إلى الاجتهاد والهجوم والتمرّد والنقد، وأن يقوم باستخراج وتنقية هذه الطاقة الهائلة الكامنة والمتراكمة في بطن مجتمعه وتاريخه، ويمنح المجتمع من تلك العناصر المحرّكة التي

تبعث الحرارة والنشاط في أوصاله، وأن ينير عصره ويوقظ جيله من سباته[1].

جمهور المثقّف الدينيّ

يوصي شريعتي المثقّفين الدينيّين بالاهتمام الجاد بالطبقات والفئات المذكورة أدناه بوصف أفرادها الجمهور الذي يتوجّهون إليه بالخطاب:

1 ـ **المثقّفون في العالم (ضمير العالم الخارجيّ)**: لكي تبقى الأيديولوجيا وتتجذّر، وتتضاءل احتمالات تعرّضها للصدمات، ولكي تزداد إمكانات نجاحها وتنتشر بسرعة وثبات، على حَمَلة هذه الأيديولوجيا والمؤمنين بهذه الثقافة، وهذا الدين، وهذه العقيدة، وهذا النهج، أن يُقيموا جسور التبادل الفكريّ والعقليّ، ويعملوا على إيصال رسالتهم وكلماتهم إلى ذلك الجمهور. طبعاً، ليس المقصود من الضمير الخارجيّ جميع الناس العاديّين، بل المطّلعين على الشرق وقضايا القرن العشرين والإنسان المعاصر، وعالم الأيديولوجيّات والأفكار والعقائد، على أولئك أن يطّلعوا على أيّ مدرسة فكريّة وحركة عقائديّة.

2 ـ **المسلمون (ضمير العالم الإسلامي)**: الجمهور الثاني للمثقّف الدينيّ، هم الأخوة المسلمون والعالم الإسلاميّ، حيث تقع على عاتقه مهمّة توثيق ارتباطه بالعالم الإسلاميّ، وإيصال رسالته إلى شعوبه.

3 ـ **جماهير المدن**: إنّ حالة ضعف الثقة بالعامّة، ناجمة عن مؤامرة فكريّة الغرض منها عزل المثقّف عن الأمّة، في حين

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 293 ـ 294.

يجب أن يُنظر إلى العامّة من سكان المدن بوصفهم الجمهور الرئيسيّ للمثقّف.

4 ـ **جماهير القرى والأرياف**: تمثّل القرية قلعة مرتفعة ومغلقة في وجه المثقّف، لذلك ينبغي عليه أنْ يُقيم ارتباطاً طبيعيّاً وحميميّاً مع القرى وسكّانها لإخراجهم من هذه الحالة.

5 ـ **النساء**: ليس لهنّ حصّة في نشاطات المثقّف ولا برامجه الحديثة التي يعمل على تنفيذها، إذ قلّما تجده يخاطب عقل المرأة، ويضع ضمن اهتماماته تطوّرها العقليّ وتعليمها الدينيّ والاجتماعيّ والعلميّ، وهذا، بلا شكّ خطأ قاتل، فلا بدّ للمثقّف الدينيّ من أن يخاطب شريحة النساء بوصفها جزءاً من جمهوره (لا سيّما ذلك القطاع من النساء اللّاتي انفصلن ثقافياً عن الثقافة المحليّة التقليديّة الموروثة، ولم ينجح الدين المعروض في طمأنة هواجسهنّ وتلبية طموحاتهنّ).

6 ـ **الأطفال**: المجموعة الأخيرة المجهولة، هي الأطفال الذين لا يجيد المثقّف طريقة التحدّث إليهم. ربّما كانت الطريقة المُثلى للتواصل مع هذه الشريحة هي الكتاب، القصة، الشعر، ...، أي الارتباط الذهنيّ والعقليّ مع الأطفال، ونقل الإيمان إليهم بهذه الطريقة[1].

باثولوجيا المثقّف

يستعرض شريعتي في ما يلي الأمراض الاجتماعيّة التي تهدّد المثقّف وفكره، وهذه الأمراض هي:

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 18، ص 78 ـ 84 و المصدر نفسه، مج 35، ص 561.

1 - **آفة الكتاب**: يستقي المثقّف معارفه وفكره بصورة رئيسيّة من الكتاب، بَيْدَ أنّ ذلك ربّما ولّد نوعاً من الغربة الذاتيّة الذهنيّة، وحالة مَرَضيّة تتمثّل في الاستغراق والانغلاق على الكتاب، فيتمّ اختزال أهميّة القِيَم الإنسانيّة عند المثقّف في إطار الألفاظ المنطقيّة والعلميّة والفلسفيّة فحسب، كذلك المثقّفون الذين يتحدّثون عن أهميّة العمل وأولويّته، ربّما يُصابون بنوع من الغربة الذاتيّة اللفظيّة[1].

2 - **التناقض بين المفهوم العقليّ والمثال الموضوعيّ**: أحياناً، تفصل المفهوم العقليّ والصورة النظريّة له، وبين المثال الموضوعيّ وتطبيقه عملياً، مسافة تصل إلى حدّ التناقض، وهذه تُعدّ أحد مواطن الزَلَل الكبرى بالنسبة إلى المثقّفين، ذلك أنّ المثقّف، أساساً، يَستَحْوِذُ عليه جوّ ذهنيّ لجهة الطابع التنظيريّ والنظريّ لعمله، وبذلك تفصله عن العمل البدنيّ مسافة، ويكون بعيداً تقريباً عن كلّ ما يدور حوله في العالم، وعن الحقائق المجرّدة والعمليّة، وهو يعيش في عالم غالباً ما تؤدّي فيه بعض الأفكار الفلسفيّة المجرّدة، والمفاهيم العقليّة النظريّة، والأحكام الصادرة عن آرائه وعقائده السابقة، إلى تداعي بعضها الآخر، وتشكّل هذه بمجموعها أيديولوجيا تصوغ له رؤيتين ينظر من خلالهما إلى جميع الأمور[2].

3 - **انفصال النظريّة عن التطبيق**: لقد كانت المرتكزات الفكريّة أحياناً أكبر فخّ لخداع المثقّف، والاحتيال عليه من أجْل صرفه عن القيام بمهمّته، وعليه فإنّ أحد الأمراض والآفات

(1) الأعمال الكاملة، مج 2، ص 162.

(2) المصدر نفسه، مج 27، ص 118.

التي يعاني منها التنوير تتمثّل في قيام المثقّف بتحليل جميع القضايا الاجتماعيّة بدقّة وعلميّة، إلّا أنّه يمتنع عن الالتزام بأيّة مسؤوليّة اجتماعيّة، باختصار شديد «أن يعلم ولا يعمل»[1].

4 ـ **المفاهيم المُطلقة**: الوهم الكبير الذي قد يقع فيه المثقّف هو اعتبار الحقائق والمُثُل والتوجّهات الزائلة والنسبيّة والمحليّة حقائق أبديّة مُطلقة وعالميّة، حينذاك إمّا أن يُمسك بمقْود الزمن ويوقف حركته، ويقوم بتطويع مجتمعه على ذلك الشكل الثابت، مبقياً إيّاه على حالة الجمود، أو أنْ ينفلت الزمن من قيده ويتحرّك، فيتأخّر هو عنه كمتعصّب جامد متخلّف عن قافلة الزمن ومتغرّب عن مجتمعه[2].

5 ـ **الاعتماد على الأيديولوجيّات المؤقّتة**: يُعتبر الاستعمار والاستبداد والاستغلال ومسائل من هذا القبيل، عوائق في طريق ارتقاء الإنسانيّة، وإنّه لأمر ساذج ينمّ عن قصر نظر أن نعتقد بأنّ إزالة عائق هو كشف للهدف، وعلى هذا الأساس، فإنّ اعتماد المثقّف على الأيديولوجيّات المؤقّتة التي تعتمد هذا النهج، يجعل منه مثقّفاً لذلك العصر فقط، وتنحصر مسؤوليّته في مرحلة من التاريخ والتحوّل الاجتماعيّ الإنسانيّ. فلعلّنا نجد المثقّف المتسلّح بالأيديولوجيا القوميّة والذي يتقدّم الصفوف في زمن النضال ضدّ الاستعمار، هو نفسه عنصراً بالياً وغريباً عن زمنه في مرحلة النضال ضدّ الاستغلال، بل وربّما يهوي في مخالفته إلى مستوى عنصر رجعيّ معادٍ

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 17، ص 164، المصدر نفسه، مج 7، ص 230.

(2) المصدر نفسه، مج 26، ص 307، المصدر نفسه، مج 20، ص 478.

لتطلّعات الشعب وإرادته. من هنا فإنّ المثقّف الثوريّ في مرحلة النضال ضدّ الاستغلال، والذي يفكّر ويعمل على أساس «الأيديولوجيا الطبقيّة» سوف يلقى، بعد انقضاء هذه المرحلة، مصير أولئك الأبطال الذين أُقْصُوا عن الساحة بفعل حركة التاريخ[1].

6 ـ **عدم الاهتمام بالزمن الجغرافيّ للكلام**: وهو أحد الأمراض التي تواجه التنوير، فأحياناً يصبح المثقّف التقدّمي وارثاً لأكثر المؤامرات عداءً للإنسانيّة وأقبحها، والتي يحيكها الأشقياء والمتسلّطون والأقوياء والأنظمة المعادية للإنسانيّة، من أجْل تطويع الشعارات الثوريّة والتقدميّة التحرّرية لعصر وظروف معيّنة، على عصر آخر وظروف اجتماعيّة أخرى، وذلك بالضدّ من المشاعر المزيّفة التي يحملها[2].

7 ـ **الاستناد إلى الحقائق الخدّاعة**: أحياناً يُستدرَج المثقّف إلى الخيانة لانجراره بسهولة وراء حقيقة ما، ويحدث ذلك عندما تؤدّي الحقيقة المطروحة من قُبله إلى خداع الأمّة وإلهائها عن الحقائق الراهنة والحيويّة. لهذا، فإنّ الحقائق الخدّاعة هي فخّ كبير للاحتيال يمكن أن يُنصب في طريق المثقّف[3].

8 ـ **التقليد**: الآفة الكبرى وراء شعور المثقّف بالغربة عن الذات، هو التقليد، والذي يعني الانحصار داخل الأُطُر التي وُضعت في غيابه من قِبل الآخرين. قد تكون هذه الأُطُر كلاسيكيّة قديمة، أي أنّها مفروضة عليه من قبْل أن توجد، أو أنّها

(1) الأعمال الكاملة، مج 20، ص 482.

(2) المصدر نفسه، مج 2، ص 176.

(3) المصدر نفسه، مج 33، ص 1267.

تقليد للعوامل السائدة في العصر، أو الأرواح المتعالية أو القوى الغالبة التي أحكمتْ سيطرتها على العصر[1].

9 ـ **التجريديّة الفكريّة**: آفة أخرى من آفات التنوير ـ بحسب شريعتي ـ هي تجريد المثقّف من سياق المجتمع. بمعنى أنّه أحياناً يغوص في كتبه ومعلوماته ومجالاته البحثيّة، ويُصاب بالحساسيّة العلميّة أو الأدبيّة أو الدينيّة أو الفلسفيّة لدرجة يبتعد فيها ويغترب عن الموضوعيّة وعالم الحقائق والحياة اليوميّة لأمّته ومجتمعه، ويجد نفسه مجموعة مجرّدة ومُجتزأة عن مجتمعه وعصره[2].

مما لا شكّ فيه أنّ الكثير من هذه الأمراض والآفات التي ذُكرت من الممكن معالجتها، برأي شريعتي، شرط أن يرسّخ المثقّف في وجوده الأبعاد الثلاثة: العرفان، المساواة، والحريّة عن طريق العبادة والعمل والنضال الاجتماعي. كما أنّ العمل يخلّصه من آفة الكتاب والاستغراق في المقولات النظريّة والأمراض العلميّة والفلسفيّة، فإنّ النضال الاجتماعيّ يحرّره من التجريديّة الفكريّة والمفاهيم المُطلقة، كما أنّ العبادة تجعل منه مسؤولاً أمام أمّته[3].

استنتاج وتقييم

يعتقد شريعتي بأنّ العديد من المفاهيم الاجتماعيّة ومن جملتها مصطلح المثقّف، لا تحمل تعريفاً دقيقاً ومحدّداً، ومثل هذه النظرة تُنبئ عن رؤيته ومعرفته المنفتحة غير الجزميّة.

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 2، ص 138 ـ 139.

(2) المصدر نفسه، مج 14، ص 5.

(3) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 20، ص 151 ـ 181.

كما أنّه، في الوقت الذي يعترف فيه بنسبيّة مفهوم المثقّف، يقدّم له عدّة تعاريف ويستعرض خصوصيّاته التي بعضها ذو طبيعة عامّة، والبعض الآخر ذو طبيعة خاصّة. في الحالة العامّة، فإنّ المثقّف ـ برأيه ـ هو صفة لتفكير الفرد وليس مهنة له، ويمتلك نظرة كونيّة منفتحة متحوّلة وعصريّة، ويتميّز برؤية نقديّة مطالبة بتغيير الوضع الراهن والوعْي المجتمعيّ والتاريخ والعالم. أمّا في الحالة الفرديّة الخاصّة، فيرى أنّ ثمّة سؤالين مهمّين مطروحين على المثقّف هما: متى؟ أين؟، ويعتقد بأنّ الخصوصيّات التي يستعرضها للمثقّف الأوروبيّ في القرون 17 و18 و19 تختلف عن الخصوصيّات الضروريّة للمثقّف في المجتمعات الإسلاميّة.

أمّا عن المخروط الثقافيّ الذي هو موضع بحث شريعتي فنقول:

- أهميّة هذا المخروط تأتي من اعتقاده بأنّه لا يمكن للعامل الاقتصاديّ وحده أن يكون حاسماً في تصنيف أفراد المجتمع، بل يلعب العامل الثقافيّ دوراً مميّزاً أيضاً، وهذا الموقف يؤشّر على رؤيته التعدّدية.

- يشير هذا المخروط إلى التحوّل الفكريّ والثقافيّ للمجتمع من مرحلة إلى مرحلة أخرى، وكذلك يُصنِّف طبقات المجتمع المختلفة على أساس حصّتها ودوْرها في التنمية الثقافيّة.

- يشير المخروط الثقافيّ، الذي هو باعتقاده نموذج قابل للتطبيق في جميع العصور والمجتمعات، إلى أنّ النجوم (المثقّفين) يمارسون دوْراً أساسيّاً في انتقال مرحلة فكريّة وثقافيّة ما إلى مرحلة أخرى.

- بحسب المخروط، يُبرز شريعتي دوْر العامل الإنسانيّ في التغييرات الاجتماعيّة، وبالأخصّ التنمية والتنمية الثقافيّة.

- على الرغم من قوله إنّ المثقّف هو صفة لتفكير الفرد، وإنّ المثقّف يختلف عنه، يعترف شريعتي بأنّ الأول، في العصر الحاضر، هو، عموماً، من الطبقة المثقّفة والمفكّرة.

وعن مراحل نشاط المثقّف لا بدّ من طرح النقاط التالية:

- ضمن عمليّة تقسيم عامّة، يقسّم شريعتي عمل المثقّف إلى مرحلتين، علميّة وعمليّة ـ حيث أنّه يستخدم في أحد المواضع مصطلح «**تحكيم الواقعيّة**»، و«**تحكيم القِيَمة**» ـ. يمكن تشبيه هذا التمرحل بتقسيم **ماكس فيبر** لمراحل البحث. وعمل الباحث ـ أو المثقّف عند شريعتي ـ في المرحلة الأولى أو المرحلة العلميّة، هو البحث وتعرّف الحقيقة وإدراكها، لا إثبات شيء معيّن. أما في المرحلة الثانية، فتُطرح مسألة الالتزام والمسؤوليّة والدفاع عن القِيَم. إلّا أنّ الاختلاف الموجود هو أنّ **ماكس فيبر** لا يؤكّد مثل شريعتي على ضرورة أن تسبق الأيديولوجيا الالتزام والرسالة، كما أنّه لا يعتني كثيراً بالمعرفة الحسّية التي هي موضع اهتمام شريعتي.

- يدلّ تأكيد شريعتي على المعرفة الحسّية على إيمانه بعدم وجوب أن يكون المثقّف عالم اجتماع أو مؤرّخاً بالضرورة، بعبارة أخرى، لا يعتبر كلّ عالم اجتماع أو مؤرّخاً، مثقّفاً، لمجرّد امتلاكهما معرفة علميّة عن المجتمع أو التاريخ.

- المسألة الأخرى هي الارتباط الوثيق بين الأيديولوجيا والمثقّف، حيث يرى شريعتي أنّ المثقّف، عبر استناده إلى الأيديولوجيا، يقوم بتيسير عمليّة التحوّل الفكريّ والثقافيّ.

- وبتبيينه لرسالة المثقّف، فإنّه ـ شريعتي ـ يخرجه، إلى حدّ ما، من حالة الحيرة التي يتخبّط فيها، إلّا أنّه يؤكّد على نسبيّة مسؤوليّته،

ويطرح مسائل مثل تطويع الأيديولوجيا على الوقائع، إعادة النظر في المعتقدات، الاهتمام بالزمن الجغرافي للكلام ... إلخ، وبذلك يحول دون تحجّر المثقّف في القوالب الضيّقة المحدّدة والجزميّة، وهذا نفسه يشير إلى معرفته وفكره الديناميكيّ المتحرّك.

- لئن اعتبر شريعتي المثقّف عاملاً رئيسيّاً في التغييرات والتنمية في المخروط الثقافي، إلّا أنّه من خلال طرح مسائل من قَبيل انتقال التناقض إلى بطن المجتمع، توعية الأمّة، الارتباط بالعامّة، و...، يؤكّد على مسألة مهمّة جداً وهي أنّ القوة الحقيقيّة في التغييرات الاجتماعيّة ونهوض المجتمع هو الشعب، لذا بإمكان المثقّف استبدال الوضع الموجود بالوضع المنشود حينما يولي اهتمامه للقاعدة الأصليّة للحركة، أي الشعب.

وأمّا عن مجموعة بحوث شريعتي حول دوْر المثقّف الأوروبيّ في التنمية في أوروبا، فإنّ النقاط التي تحتلّ أهميّة في هذا المجال هي:

- يطبَّق المخروط الثقافيّ بشكل عينيّ وملموس على المجتمع الأوروبيّ، في مرحلة انتقال القرون الوسطى إلى القرون الحديثة.
- يعتبر مميِّزات المثقّف الأوروبي في القرون الحديثة وليدة الظروف الاجتماعيّة في ذلك العصر، وردّة فعل منطقيّة وطبيعيّة إزاء القرون الوسطى.
- بالنسبة إلى الدين، يشير شريعتي إلى أنّ بعض المثقّفين مثل **لوثر وكالفن**، قد أعدّوا الظروف المناسبة للنهضة التنمويّة واستمرارها عن طريق الإصلاح الدينيّ ـ وليس نبذ الدين ـ والبعض الآخر (المثقّفون العلمانيّون) من خلال إقصاء الدين الرجعيّ في القرون الوسطى.

- يعتقد بأنّ ظهور طبقة المثقّفين في الشرق قد تمّت على يد الغرب.

- يعتقد بأنّ سبب فشل التيّار التنويريّ في البلدان الإسلاميّة، وبالأخصّ إيران، ناجم عن كونه مقلّداً للآخر الذي أدّى إلى تقليد أشباه المتنوّرين للمثقّف الأوروبي، ومحاربتهم لدين المجتمع من دون الاهتمام بالزمن الجغرافي للكلام. في الواقع، إنّ انقطاع صلة المثقّف بجماهير الشعب واغترابه عن الأمة، هي من جملة النتائج السيّئة التالية لذلك. في حين أنّ على المثقّف، من أجل تحقيق قضية التنمية، أن يلحظ احتياجات وظروف وإمكانات مجتمعه.

أمّا عن مقولة المثقّف الدينيّ فيمكن القول:

- ليس فقط لا يأمل شريعتي في ظهور المثقّف الأصيل والدينيّ في البلدان الشرقيّة والإسلاميّة، وبالأخصّ في إيران، بل إنّه يقوم بإيضاح الرسالة التي يضطلع بها مثل هذا المثقّف من خلال تحليل الأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة لمجتمعه.

- بالنسبة إليه، المثقّف العلماني يتعاطى مع الدين كقضيّة ثقافيّة، أما المثقّف الديني، فيرى الدين مسألة عقائديّة وثقافيّة[1].

- كما يرى وجوب أن يعلم المثقّف أنّ الروح السائدة في ثقافة المجتمع هي روح إسلاميّة. فالإسلام يشكّل بنْيتنا الاجتماعيّة وقاعدتنا الثقافيّة، ولذلك، يجب أن يهتدي المثقّف بهدْيه وبقِيَمه، وأن يصبح دليله في البحث عن سُبُل الرقيّ والصلاح[2].

---

(1) عبد الكريم سروش، **«قصة أرباب المعرفة»**، ص 457 ـ 458.

(2) منغل بيات فيليب، ص 252.

- يؤمن شريعتي بأنّ واحدة من المقدّمات الرئيسيّة للتنمية الثقافيّة هي تصفية وغربلة المصادر الثقافيّة، وعبر توضيحه أنّ المثقّف هو المهندس الفكريّ والثقافي للمجتمع، فهو يعتبره رائد عمليّة التنمية الثقافيّة.
- إنّ وظيفة المثقف الديني هي خلق حركة بروتستانتيّة إسلاميّة على غرار الحركة البروتستانتيّة التي ظهرت في أوروبّا، وبهذا يمكن للتنوير والتديّن أنْ يجتمعا معاً. إذ إنّ عمل المثقّف هو إعادة تنظيم وقراءة النصوص الدينيّة، وتقديم النماذج الدينيّة ثانيةً على أساس فهم العصر[1].
- إنّ وصايا شريعتي للمثقّفين الدينيّين في ما يتعلّق بالجمهور أو المتلّقين للرسالة، تؤشّر على سعة وعمق رؤيته وإيمانه الراسخ بتوسيع العلاقات الاجتماعيّة على المستوى الوطنيّ والعالميّ.
- الصورة التي يرسمها للمثقّف الديني والرسالة التي يحدّدها له، هما في الواقع يجسّدان صورته وعمله والمسؤوليّة التي كان يحملها على عاتقه طيلة حياته.

وفي الختام يبرهن شريعتي من خلال شرحه وتحليله للأمراض الاجتماعيّة التي تصيب المثقّف والتيّار التنويريّ، بعلميّة متناهية الدقّة، أنّه خبير ملمّ بالأمراض الاجتماعيّة، وناقد ثاقب النظر ونافذ البصيرة. فهو من موقعه كمثقّف محيط بالأمراض الاجتماعيّة، يريد بالتأكيد تسليط الضوء على الإشكاليّات الشخصيّة والذاتيّة التي كان يعاني منها روّاد التنمية والتنمية الثقافيّة الأوائل، كي يتسنّى بعد تشخيصها وعلاجها، تعبيد طريق التنمية والتنمية الثقافيّة الزاخر بالمنعطفات.

---

(1) مجيد محمدي، دين شناسي شريعتي، طراحي جامعه ايده آل، «**معرفة الدين عند شريعتي**» العالم الإسلامي، ص 87.

الفصل العاشر

شريعتي، المجتمع المثاليّ والتنمية الثقافيّة

صناعة المجتمع المثاليّ

في المذاهب الفكريّة والثقافات المختلفة

اليوتوبيا هي مجتمع مثاليّ يُنشئه كلّ فرد في ذهنه، ويتمنّاه في قلبه، ويسعى جاهداً للوصول بالمجتمع الإنسانيّ إلى تلك المكانة[1].

هكذا يعرّفها شريعتي الذي يرى أنّ إبداع المثل الأعلى هو أحد العناصر البنّاءة للإنسان، ويعتقد:

«إنّ صناعة المجتمع المثاليّ حاجة فرديّة وحتميّة لكلّ إنسان مثاليّ، أي، أنّ لكلّ إنسان مثلاً أعلى، وهذا يشير إلى أنّ أمنية بلوغ المجتمع الأعلى موجودة أساساً في فطرة وضمير كلّ مجتمع، وهو تجسيد لروح الإنسان الباحثة عن الكمال»[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 16، ص 29.

(2) المصدر نفسه، ص 30.

كذلك يرى أنّ جميع المذاهب والمدارس الفكريّة والثقافات الإنسانيّة المختلفة تحمل صورةً للمجتمع المثاليّ، كما أنّ للمذاهب كافّة أنموذجاً للإنسان المثاليّ، الذي يشير إلى وجوب تنشئة جميع البشر على هذا الشكل، وكذلك امتلاكهم لمدينة وحياة مثاليّة، والذي يشير أيضاً إلى أنّ على الجميع أن يوصلوا أنفسهم إلى هذه المدينة، وأن يعيشوا على هذا النحْو»[1].

ولا يكتفي شريعتي بدراسة موضوع صناعة المجتمع المثاليّ في المذاهب الفكريّة فحسْب، بل يدرسه من منظار المفكّرين والفلاسفة أيضاً.

على سبيل المثال، «**المدينة الفاضلة**» لدى **أفلاطون**، و«**مدينة الله**» لـ **توماس مور**، و«**المدينة المقدّسة**» لـ «**جان ايزوله** » «**جابليسا وجابليقا**»[2] **في الكتب القديمة** و«**المجتمع اللّاطبقيّ**» لـ **كارل ماركس** و.. هي نماذج بارزة لصناعة المجتمع المثاليّ بين المفكّرين والفلاسفة والتي استرْعت انتباهه بشدّة. ولقد طرح في المفاهيم المختلفة لهذه النماذج من «**المجتمعات المثالية**» مسألة إيجاد الحياة مثل شكل الحكومة، المذهب، الأسرة، التنظيمات السياسيّة، الطبقات الاجتماعيّة، التربية والتعليم، العلاقات الأُسريّة وغيرها[3].

---

(1) المصدر نفسه، مج 14، ص 122

(2) جابليسا وجابليقا: إسمان لمدينتين خياليّتين يقال إنّ الأولى في المغرب، والثانية في المشرق، ولكلّ منهما ألف بوابة، وعلى كل بوابة ألف حارس، ويقال للأولى منهما أيضاً جابرسا. (المترجم).

(3) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة 26، ص 550 ـ 551، المصدر نفسه، مج 29، ص 217 ـ 612.

عجز المذاهب الفكريّة والثقافات عن تأسيس المجتمع المثاليّ

يعتقد شريعتي بأنّ المدارس الفكريّة والثقافات الإنسانيّة، عجزت عن تأسيس المجتمع المثاليّ ولأسباب متعدّدة لخّصها في كتاباته المختلفة بالمحاور التالية:

1 - **عدم واقعيّة (خياليّة) المجتمع المثاليّ في المذاهب الفكريّة:** أحد الأدلّة وراء هذا العجز والإخفاق هو كون المجتمع المثاليّ فرضيّاً ومخياليّاً: لقد بنى أفلاطون وسائر الفلاسفة مجتمعاً اعتباطيّاً وآخر جيّداً، ولكن أين؟ في الهواء، في المخيال، في الكتب و.... قام الفلاسفة ببناء هذا المجتمع المثاليّ والنموذجيّ على مرّ التاريخ، لكنّهم، بنوه على أساس أحلامهم وأمنياتهم. ولايزال ذلك المجتمع المثاليّ خياليّاً غير قابل للتطبيق على أرض الواقع حتى الآن، وذلك لأنّهم قاموا ببنائه بالحبر على الورق. ومعلومٌ أنّه لا يمكن بالقلم والورق والكلمة بناء المجتمع[1].

2 - **التذبذُب بين الاتّجاه الدُنيويّ والنزعة الأُخرويّة:** للإنسان حاجتان، أو بتعبير آخر، ضرورتان: ضرورة ماديّة تتلخّص في تملّك ما أمكنه ذلك، وضرورة فلسفيّة وميتافيزيقيّة من أجْل فهم الحقيقة والمعنى لخلق هذا العالم، ومعنى هذه الحياة ومصير البشر. وعلى هذا الأساس، فإنّ الدين هو حياة أو تمدّن مثاليّ يلبّي الحاجات الماديّة والمعنويّة للإنسان، إلّا

(1) محمد علي زكريايي، **فلسفه وجامعه شناسي سياسي** «الفلسفة وعلم الاجتماع السياسي»، المجلّد الثاني، ط 1، منشورات الهام، 1994، ص 373.

أنّه، وللأسف، لم يحدث ذلك طوال التاريخ، لأنّ المجتمع والناس، عبر التاريخ، كانا يتقلّبان بين النزوع إلى الدنيا والنزوع إلى الآخرة، في حركة ديالكتيكيّة. فمن ناحية هناك مجتمع يتحرّك صوب الآخرة والزهد، والأوهام والخُرافات، ومن الناحية الثانية ثمّة مجتمع يصبو نحو الدنيا والتمدّن المادّي[1].

يمكن توضيح تذبذب المجتمعات بين النزعتين الدُنيويّة والأُخرويّة بحسب المعادلة البسيطة التالية:

الحاجة ← الرفاهية ← الخواء ← العصيان ← المعنويّة.

المعادلة أعلاه لا تَصدُق على الإنسان فقط، بل إنّها تَصدُق أيضاً على المجتمعات والحضارات الكبرى مثل الصين والهند وروما والحضارة الغربيّة المعاصرة[2].

وكما يذكر التاريخ:

«لقد اتّجهت الإمبراطوريّة الرومانيّة ـ في أوروبّا ـ نحو الجريمة وسفك الدماء، والسلطة الطبيعيّة والسياسيّة والعسكريّة على العالم وجمع ثروات آسيا وأوروبّا، وغرقت في الملذّات والنِعَم، ثمّ جاء المسيح (ع) وساق المجتمع نحو الإيمان بالآخرة، حتى برزت إلى الوجود أوضاع القرون الوسطى، وانحرفتْ بالنحْو الذي كان لا بدّ منه من مجيء عصر النهضة الأوروبيّة، وجرفت أوروبّا صوب الدنيا، ونحن نرى أيضاً اليوم أنّ التمدّن في أوروبّا قد أصبح دُنيويّاً إلى درجة بهذا

---

(1) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 34، ص 13 ـ 300 ـ 324.

(2) المصدر نفسه، مج 34، ص 63.

الاتّجاه، وانحرفَ بحيث هو يحتاج إلى مسيح آخر»[1].

ومن نافل القول هنا أنّ تردّد المجتمعات هذا بين الإخلاد إلى الدنيا والإيمان باليوم الآخر ـ وبعبارة أخرى بين العقل والإحساس ـ هو أحد الدلائل المهمّة على عدم تأسيس المدينة الفاضلة: لقد كان الإنسان دائماً في حالة تذبذب بين النموّ العقليّ والإحساس، فراح يركض في هذا الاتّجاه أو في ذلك الاتّجاه. فرأى أنّه إذا ولّى وجهه شطْر المعنويّة، يضعف، حتى أنّ الزلزلة والجرثومة والرياح الباردة والحارّة تقضي عليه، ويهدّد القحط والسيْل وجوده. وإذا لجأ إلى تنمية مداركه العقليّة، يصبح إنساناً قويّاً يعرّض المنظومة الشمسيّة إلى الخطر، لكنّه لا يمتلك أيضاً إحساساً حيوانيّاً حتى بقدْر ذئب من الذئاب. فماذا عليه أن يصنع؟[2]

3 ـ كون الأيديولوجيّات والمذاهب الفكريّة الإنسانيّة أحاديّة البُعد:

«إنّ الأيديولوجيّات التي تدعو الإنسان إليها هي بشكل عامّ عبارة عن الأديان والمذاهب العرفانيّة (من قَبيل المسيحيّة والأديان الشرقيّة وبخاصّة البوذيّة والهندوسيّة)، المذهب المادّي (بأشكاله المختلفة)، الليبراليّة الغربيّة، العدميّة، الوجوديّة و...»[3].

بنظرة عامّة، تتلخّص الأيديولوجيّات كافّة ودوافعها والبعثات في التاريخ في ثلاثة تيّارات ـ العرفان، المساواة، الحريّة ـ:

أولاً «العشق والعرفان»: إنّ العشق هو أصل تجلّي جميع المذاهب العرفانيّة، والدين كذلك مظهر منبثق منه.

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 24، ص 14.

(2) المصدر نفسه، مج 8، ص 148 ـ 149.

(3) المصدر نفسه، مج 24، ص 122.

ثانياً، **«العدالة»**: العدالة الماديّة بين الأُمم والطبقات في العلاقة الاستعماريّة وفي علاقة الاستغلال الداخليّ.

ثالثاً، **«الحريّة»**: إنّ أصالة وجود الإنسان هي بمعنى الاعتماد والارتداد إلى الباطن الذاتيّ والنوعيّ للقِيَم الإنسانيّة، ومنْح الإنسان الاختيار والحريّة[1].

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الأيديولوجيّات والتيارات أعلاه عاجزة ـ بسبب طابعها المادّي ـ عن الاستجابة لكلّ المتطلّبات الإنسانيّة، وهي ليست فقط لم تستطع تأسيس المجتمع المثاليّ المنشود للإنسان، بل إنّها دفعت أيضاً بحياة الإنسان ومصيره إلى نتائج كارثيّة. كما أنّ الإنسان باتّكائه على العبادة والعرفان، وهما من العناصر المؤلّفة للرؤية الكونيّة المتعالية والمعنويّة، ويعطيان الإنسان معنىً وقيمة، قد وُجد أسير نزعة الزهد والقناعة في الدنيا. إنّ الدين الرسميّ هو ممثضل لهذا النوع من العرفان الذي يُخرج الإنسان عن إنسانيّته، ويظهره على هيئة عبد فقير ملتمس لقوى الغيْب الخارجة عن نطاق قدرته. وفي بحثه عن الحرّية يقع في فخّ الوجوديّة على الرغم من استنادها إلى أصالة الإنسان الوجوديّة، إلّا أنّها عندما تنكر الله والقضايا الاجتماعيّة، وتعود إلى وجود الإنسان نفسه، فإنّها تجعل من هذا الأخير معلّقاً في الهواء، أيّ أنّها لا تقدّم أيّ معيار لتميز الإنسان بين الصالح والطالح، وفي سعْيه إلى تحقيق العدالة، يلجأ إلى تبنّي النظام الماركسيّ. وحينذاك فإنّ حرّية الإنسان وقيمته الإنسانيّة والوجوديّة تكون الضحيّة الأولى، وذلك من خلال ارتباطه بالمذهب المادّي، وكذلك عبر إعطاء الأولويّة للدولة ومن ثمّ للقائد[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 2، ص 81.

(2) المصدر نفسه، ص 48 ـ 78.

الحضارة الغربيّة وبُعدها عن المثاليّة

على الرغم من كلام شريعتي عن المظاهر المختلفة للحضارة الغربيّة المعاصرة، واعتقاده بأنّ غضّ الطرف عن التقدّم العلميّ والصناعيّ للغرب دليل على الرجعيّة، ويوصي نفسه بالاقتباس الواعي المدروس عن تجارب الغرب وحضارته وتطوّره، مع هذا، فهو لا يعتبر ذلك أمراً مثالياً ومنشوداً، ويطرح هذا الموضوع عبر التساؤل التالي:

«هل إنّ المجتمع أو الحضارة المقتدرة، هي الحضارة المثاليّة للإنسانيّة؟ لا شكّ في أنّ الاقتدار هو إحدى الضروريّات المؤكّدة والحتميّة للمجتمع الإنسانيّ، والحياة الإنسانيّة على وجه الخصوص، لكن هل سوف يتمّ إشباع حاجة روح الإنسان الكبيرة عن طريق تملّك أكثر ما يمكن تملّكه، ممّا أودع في الطبيعة وما تمليه عليه غرائزه؟ ولماذا؟»[1].

كذلك فهو يعتقد بأنّ الغرب نفسه يعترف بهذه الحقيقة:

«إحدى خصائص الحضارة الغربيّة المعاصرة، هي تزعزع هذا المبدأ وهو أنّ الحضارة عبارة عن ذلك الإطار الذي ظهر في أوروبّا. لقد كانوا يتصوّرون سابقاً أنّ آخر حضارة متكاملة هي المتمثْلة في القالب الأوروبيّ، إلّا أنّه في هذا اليوم التفت المفكّرون إلى تنوّع الحضارات الممكنة لحاضر الإنسانيّة ومستقبلها[2].

ولا ريب في أنّ أحد دلائل تزعزع عقيدة الحضارة المتفوّقة في الغرب هو عدم الإيمان والشكّ بالعلم. فحينما تخلّى العلم عن

(1) الأعمال الكاملة، مج 31، ص 289 ـ 292.

(2) المصدر نفسه، مج 12، ص 262.

البحث عن الحقيقة، وسار في طلب كسب القدرة، على الرغم من حصول النجاحات الباهرة في مجال الهيمنة على الطبيعة، وتأمين الرفاهية الاقتصاديّة وغيره للإنسان، فإنّه قد ضحّى بالحقيقة فداءً للواقعيّة، وبالجمال فداءً للمنفعة، والخير فداءً للقدرة، والرقيّ فداءً للراحة، والسعادة فداءً للتملّك، والموت فداءً للبقاء، وذلك بسبب تحوّله إلى وسيلة لخدمة الرأسماليّة والآلة والبيروقراطيّة، وجعل حياة الإنسان بدون هدف ولا روح أو معنى، ولهذا السبب إذا كان القرنان السادس عشر والسابع عشر بداية لضعف إيمان الناس والمفكّرين بحقيقة الدين، فإنّ أواخر القرن التاسع والقرن العشرين (بالأخصّ الربع الثاني منه) هي مرحلة عدم الإيمان بالعلم»[1].

لقد وجّه شريعتي عدّة انتقادات للحضارة الغربيّة، وهي تنمّ عن إيمانه بعدم مثاليّة هذه الحضارة، من جملتها انتقاد حول «**نظام التألية**»، حيث يعتقد أنّه من خلال التمييز بين الآلة والتألية، فإنّ هذا النظام قد فَرض على الإنسان متطلّبات إضافية عن طريق الدعاية والموضة والمنافسة ...، وهذه الفسحة الزمنية التي وفّرتها الآلة للإنسان لكي يتمكّن من مزاولة النشاطات الفنّية والروحيّة وبلوغ الكمال والرقيّ المعنويّ، تقوم بابتلاعها مرّة أخرى، أضفْ إلى ذلك أنّ نبذ المرجعيّة القوميّة وقَوْلَبة الإنسان وتحويله إلى حيوان مستهلك، وتقوية غريزة الاستغلال الطبقيّ، الإمبرياليّة العالميّة، الاستعمار السياسيّ، العسكريّ، الاقتصاديّ، والثقافيّ، هي من آفات «**نظام التألية**»[2].

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 24، ص 27 ـ 28، المصدر نفسه، مج 35، ص 350، المصدر نفسه، مج 12، ص 149، المصدر نفسه، مج 15، ص 55، المصدر نفسه، مج 31، ص 288.

(2) المصدر نفسه، مج 31، ص 335 ـ 339.

الانتقاد الثاني وجّهه إلى «البيروقراطيّة والتكنوقراطيّة» حيث يقول:

«لقد حوّلت البيروقراطيّة الإنسان إلى قطعة مطاوعة ومرقّمة، إنّ التكنوقراطيّة تنجب، في جميع الأحوال، الفاشيّة، سواء تسافحتْ مع البورجوازيّة أم مع الشيوعيّة أو ثورات الخلاص الوطنيّ التحرّرية». والانتقاد الثالث يتعلّق بالثقافة المعاصرة التي غزت العالم، وأصبحت تدين بمذهب **«الفيتشية»**، وجعلت الإنسان العِلمويّ ـ الذي لا يحني رأسه للغيْب والإعجاز والله ـ يؤمن بالوجود المقدّس في تابو المال، وأصبح الاستهلاك **«طوطمه»** والآلة معبده، والملذّات والكسل والغضب والشهوة مدينته الفاضلة، وكلّ فلسفة حياته وغاية وجوده هي الإنتاج من أجل الاستهلاك، والاستهلاك من أجل الإنتاج، والتضحية بالراحة من أجل تأمين وسائل الراحة.

والانتقاد الرابع موجّه إلى **«العِلمويّة»** بأنّها جعلتْ من العلم الحرّ غير المنحاز والفاضل الجديد خادماً للكنيسة الجديدة والصناعة؛ والانتقاد الخامس موجّه لـ «التخصّص» الذي يُجَزِّىء الإنسان المتعدّد الأبعاد؛ الانتقاد السادس لـ «البراغماتية» التي تمنحه رؤية عملانيّة؛ الانتقاد السابع لـ «الديمقراطيّة والليبراليّة الغربية» ـ على الرغم من القداسة التي يحملها المفهوم الذهنيّ لهما ـ اللتين تنفّذان ـ من جديد ـ قانون الغاب في المعدمين والمشرّدين، وتقدِّمان الضعفاء فريسة للأقوياء أي الأغنياء وهما في الواقع ليستا إلّا ميداناً للصراع العنيف والسريع للقوى الماديّة الاستغلاليّة التي عقدتِ العزم على مسخ الإنسان بغية تحويله إلى حيوان اقتصاديّ استهلاكيّ؛ الانتقاد الثامن عنى به شريعتي «الاشتراكيّة الموضوعية» التي تحقّقت نبوءتها في رعاية فكرة إشراف الدولة على جميع شؤون البلاد، وأخيراً، الانتقاد التاسع لـ **«الإنسانويّة»** التي تُعتبر القناع المضلّل

الذي تختفي وراءه الإمبرياليّة، والمخلب الوحشي الذي تبطش به الرأسماليّة الصناعيّة الزاحفة إلينا نحن التعساء النيام في آسيا وأفريقيا، الجالسين على كنوز اللؤلؤ والمطاط والألماس غير المستخرج، تندب حظّنا العاثر، وذلك في بحثها عن أسواق جديدة ومستهلك جديد من خلال رفعها شعار المواطنيّة العالميّة والأخوّة الإنسانيّة»[1].

الأمّة أو المجتمع المثاليّ في الإسلام

يمتلك الإسلام أيضاً، شأنه شأن سائر الأديان والمذاهب الفكريّة الأخرى، مجتمعاً مثاليّاً يُسمّى بـ «الأمّة». ينظر شريعتي إلى الأمّة ليس من المنظور الكلاميّ والفلسفيّ بل من خلال نظرة سوسيولوجيّة، ويعتقد بأنّها ليست مجتمعاً مثاليّاً غير قابل للتحقّق، بل أنّه يمكن تأسيس بنيان الأمّة على وجه الأرض من خلال التمسّك بالإسلام واتّباع ما جاء به.

مفهوم الأمّة

قبْل أن يتناول شريعتي بالشرح مفهوم «الأمة» يطرح الكلمات المستخدمة في اللّغات الأوروبيّة والعربيّة والفارسيّة لتسمية مجتمع أو جماعة إنسانية، ويبيّن المعنى اللّغوي لكلّ منهما من حيث المصدر الأصليّ الذي يشير إلى المعنى الأول الذي وُضعت له الكلمة، والذي يُلقي الضوء على سبب تسمية المجموعة، من أجل مقارنته مع المصطلح الإسلامي للأمّة:

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 35، ص 87 ـ 88، المصدر نفسه، مج 24، ص 56 ـ 57.

- **الأمّة «Nation»**: هذه الكلمة مشتقّة من المصدر ***Naitre*** أيّ الولادة، والمعيار في هذا الاجتماع هو صلة القُربى، ووحدة المولد، ووحدة العرق.

- **القبيلة**: أفراد من البشر اختاروا لحياتهم مقصداً واحداً وقبلة واحدة، والكلّ يولّي وجهه شطرها، وعادة الهدف والمقصد في القبيلة هو المرعى.

- **الطبقة**: وهم أفراد من البشر يمتلكون حياةً أو شكلاً من العمل والدخل المتماثل المتشابه.

وإلى هذا القبيل تنتمي مصطلحات الجماعة أو المجتمع أو الطائفة أو النوع أو الشعب أو الحزب و..[1].

برأيه، إنّ الإسلام ومن أجل تسمية الاجتماع الإنسانيّ الذي يشكّله هو، اختار كلمة الأمّة التي، على خلاف المصطلحات أعلاه التي تنطوي على مفهوم ساكن وثابت وراكد، لها مفهوم ديناميكي متحرّك ومبدأ الحركة مضمر في هذه الكلمة[2].

إلى ذلك، يعرّف شريعتي كلمة الأمّة كالتالي:

«إنّ كلمة الأمّة مشتقّة من المصدر «الأم» بمعنى القصد، الوجهة، المقصد، العزيمة، وهذا المعنى مركّب من ثلاثة معانٍ: الحركة، الهدف، التصميم الواعي، لأنّ المصدر «أم» يتضمّن مفهوم الإمام والتقدّم، وعليه، فإنّ عناصر هذا المعنى الأربعة تدلّ على: 1. الانتخاب، 2. الحركة، 3. التقدّم، 4. المقصد»[3].

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 26، ص 489 ـ 491.

(2) المصدر نفسه، ص 491.

(3) المصدر نفسه، ص 492.

وفي موضع آخر يكتب عن مصطلح الأمّة بقوله:

«في هذا المصطلح توجد المفاهيم التالية بحسب ما يظهر من تحليل كلمة الأمّة:

1 ـ الاشتراك في الهدف والقبلة.

2 ـ الحركة باتّجاه القبلة والهدف.

3 ـ ضرورة القيادة والتوجيه المشترك. إذن، فالأمّة ـ على أساس جميع المعاني الموجودة في هذه الكلمة ـ هي عبارة عن الجماعة الإنسانيّة التي يجتمع أفرادها كافَة على هدف واحد مشترك، لكي يتحرّكوا نحو مَثَلهم الأعلى خلف قيادة مشتركة»[1].

ويضيف حول أهميّة مفهوم الأمّة:

«في الوقت الذي اتّخذ البعض مصطلحات مثل: التجمّع، وحدة الأرض أو الدم، أو الاشتراك في المصالح الماديّة، معياراً للجماعة الإنسانيّة، جعل الإسلام من خلال اختيار كلمة الأمّة، المسؤوليّة الفكريّة، والاشتراك في الحركة والهدف والنزعة، الدافع لتشكيل الجماعة»[2].

ويُنوّه في مكان آخر بالقول:

«في ضوء مفهوم «الأمّة» و«المجتمع»، فإننا نمتلك مجتمعاً إسلامياً، بمعنى أدقّ، مجتمع المسلمين، لكن ليس أمّة، فالأمّة نظام خاصّ بقيادة وروابط وبُنى تحتيّة وأُسُس وأهداف خاصّة بها. في حين أنّ مجتمع المسلمين، في عصرنا هو مجتمع مُتقهقهر مُتخلّف فاسد،

---

(1) المصدر نفسه، ص 494.

(2) المصدر نفسه، مج 16، ص 72.

يضمّ أفراداً من المسلمين تقريباً من الناحية الفكريّة والعباديّة»[1].

أركان الأمّة

في سلسلة أبحاث له في موضوع الأمّة، يرى شريعتي أنّها تتوافر على ثلاثة أركان أصليّة: الأيديولوجيا، القيادة الأيديولوجيا (الإمامة) والناس:

الأيديولوجيا

«الأيديولوجيا عقيدة تعرض نظاماً أو وضعاً منشوداً على الصعيد الإنسانيّ والاجتماعيّ والفكريّ والمادّي إزاء نظام ووضع راهن، وكذلك توضح للإنسان الطريق بين الوضع الراهن والوضع المنشود»[2].

وفقاً للتعريف المتقدّم، يعتقد شريعتي أنّ لكلّ مدرسة فكريّة وأيديولوجيا، رؤية عن مجتمع مثاليّ وإنسان مثاليّ. ويرى أنّ للإسلام أيضاً، بوصفه أيديولوجيا، رؤية للمجتمع المثاليّ والإنسان المثاليّ معاً.

وهو يوضح ـ شريعتي ـ الإطار الهندسيّ للأيديولوجيا الإسلاميّة على النحو التالي:

أولاً: إنّ أُسُس أيديولوجيا الإسلام، أو بعبارة أخرى، القاعدة الأساسيّة، هي التوحيد. وإنّ الرؤية الكونيّة الإلهيّة، تحمل أربعة أبعاد إنسانيّة:

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 17، ص 66.

(2) المصدر نفسه، مج 11، ص 147.

البُعد الأول: الرؤية الكونيّة، بمعنى كيفيّة فهم الوجود من خلال النظرة التوحيدية.

البُعد الثاني: كيفيّة التاريخ، أي الحركة أو التوحيد التاريخيّ، من خلال الرسالة التوحيديّة.

البُعد الثالث: النظام الاجتماعيّ، أو المجتمع الإنساني في الرؤية التوحيديّة.

البُعد الرابع: الأخلاق أو كيفيّة الإنسان، من خلال توجيه القِيَم الإنسانيّة في مدرسة التوحيد.

ثانياً: البناء الفوقيّ للإسلام على أساس التوحيد.

أ ـ الأذرع الثلاثة للأيديولوجيا الإسلاميّة وهي:

1 ـ **علم الإناسة**[1]: الإنسان كيف نعّرفه نحن. ليس المراد هاهنا علم الإناسة، بل المطروح على بساط البحث هو الإنسان من وجهة نظر الإسلام. يمكن أن نستنبط من قصّة آدم (ع) ما يلي: الإنسان مساوٍ لروح الله + حمأ مسنون اللتين هما إشارتان رمزيّتان إلى استعداد الإنسان إلى النزوع إلى الضِعة والتوقّف والتكامل اللّامتناهي. كذلك الإنسان حبيس الحتميّات

(1) حظيت الإناسة بأهمية استثنائية عند شريعتي، فمن وجهة نظره، أنّنا قبل أن نصنع حضارة، وقبل أن نُؤسّس لنا ثقافة ومدرسة فكريّة، علينا أوّلاً أن نسبر أعماق الإنسان، وهو يرى أنّ عدم مثاليّة الحضارة الغربيّة تعود إلى غياب المعرفة بالإنسان، ويعتقد بأنّ الغرب قد عجز عن فهم الإنسان على الرغم ممّا وصل إليه من علم وحضارة، ويرى أنّ الغرب مَثَله كَمَثل الذي يبني صرحاً كبيراً لكنّه يجهل الاحتياجات والمتطلّبات الحقيقية لساكني ذلك الصرح. (أنظر: الأعمال الكاملة، مج 26، ص 10، المصدر نفسه، مج 27، ص 16).

الأربعة التي هي المجتمع، الطبيعة، التاريخ، الذات. في ذات الوقت، هو شبيه الله في المنفى ـ الأرض-، وهو ذو إرادة مستقلّة بحيث يضع مصيره بنفسه، وهو مسؤول، وملتزم وصاحب أمانة إلهية استثنائية و....

2 ـ **فلسفة التاريخ**: يطرح الإسلام فلسفة التاريخ بالشكل التالي: التاريخ عبارة عن النزاع بين **هابيل** و**قابيل**، الطبقة الحاكمة والمحكومة ومصير التاريخ الحتميّ، انتصار الطبقة المحكومة ـ المستضعفون ـ وبسط العدل والقسط والحقيقة.

3 ـ **فلسفة الجماعة**: الجماعة أو المجتمع هي بمثابة مقطع من التاريخ، هو من منظار الإسلام عبارة عن مسرح لتضادّ الطبقتين الحاكمة ـ المال والقوة والزيف ـ والمحكومة (الناس).

ب ـ **أيديولوجيا الإسلام**: تقوم الأيديولوجيا، التي هي وليدة الرؤية العالميّة، على الأذرع الثلاثة هذه، وهي مجموعة من المعتقدات والأحكام والحلول التي يقدّمها الإسلام، بكلمة واحدة، رسالة الرسول (ص).

ج ـ «**الأمّة**»: يعني المجتمع الإنساني المثاليّ الذي يصاغ على أساس أيديولوجيا الإسلام.

د ـ **الإنسان المثاليّ**: الإنسان المثاليّ الذي يحمل قيّماً خاصّة من قَبيل خليفة الله على الأرض و..[1]..

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 16، ص 308 ـ 310.

القيادة الأيديولوجيا

الركن الثاني للأمّة، القيادة الأيديولوجيا أو الإمامة. ويتمّ بحث الموضوعات المتعلّقة بالإمامة تحت العناوين أدناه:

1 ـ **تعريف «الإمامة»**: كما يستخدم الإسلام للمجتمع المثالي ـ في مقابل مصطلحات مثل المجتمع، الطبقة، الجمهور و... ـ مصطلح الأمّة، فإنّه يستخدم لقائد هذا المجتمع المثالي أيضاً ـ في مقابل مصطلحات الحاكم، السلطان، رئيس الجمهوريّة و... ـ مصطلح الإمامة.

إنّ ما يجدر التوقّف عنده هو أنّ مصطلح الأمّة والإمامة من أصل واحد، أيّ أنّ للإمامة أيضاً ـ في مقابل مصطلحات مماثلة لها ـ. جميع المعاني المتعدّدة والغنيّة والامتيازات التي تكمن في كلمة الأمّة[1].

«الإمامة عبارة عن فلسفة سياسيّة ونظام سياسي خاصّ بحيث يمكن تعريفها بأنّها نظام قيادة ثوريّة للمجتمع في فترة انتقاليّة مؤقّتة على أساس تحقّق أيديولوجيا ما وعلى أساس مجتمع على أعتاب الاستقلال والديمقراطيّة»[2].

2 ـ **ضرورة الإمامة**: إنّ أهمّ مسألة مطروحة في المجتمع المثاليّ، هي الإمامة وضرورة قيادة الأمّة. يكتب شريعتي بخصوص ضرورة الأمّة ما يلي:

«تنبثق الإمامة من معنى الأمّة، ومن لفظها كذلك. وعليه، فإنّ الأمّة هي عبارة عن توجيه هذه الأمّة، نحو ذلك الهدف. على هذا الأساس،

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 26، ص 528.

(2) المصدر نفسه، مج 15، ص 45.

فإنّ وجوب وضرورة القيادة (الإمامة) في ثنايا هذا المصطلح مئة في المئة»[1].

إنّ ضرورة الإمامة مطروحة من ناحيتين: إحداهما، ناحية التوجيه، القيادة وتكامل المجتمع، والأخرى من ناحية القدوة والمثل:

«إنّ الإمامة أو القيادة هي عامل حياة وحركة الأُمّة، لأنّ وجودها وبقاءها هو الذي يجعل وجود وبقاء الأمّة أمراً ممكناً، ويصبح المحرّك لحركة المجتمع العقائديّ وعاملاً موجّهاً لمساره [معالم الطريق] والإمام هو الشخصيّة الذي يحقّق في وجوده النموذجيّة وفي عمله قيادة الأمّة»[2].

3 ـ **فلسفة الإمامة أو القيادة الملتزمة**: ينبري شريعتي لأجل تسليط الضوء على طريقة القيادة في الأمّة، لمقارنة نوعين من الرؤية السياسيّة والحكوميّة من ثمّ يحدّد، نتيجةً لهذه المقارنة، نوع القيادة في الأمّة.

أ ـ **السعادة أو الكمال**: إنّ أهمّ مسألة مطروحة في علم الاجتماع السياسيّ هي أنّه في جميع الأنظمة وفي كلّ أشكال الحياة السياسيّة المختلفة، توجد لقيادة المجتمع فلسفتان: قيادة المجتمع وتوجيه المجتمع. على الرغم من أنّ هذين الاثنين متشابهان في الظاهر، إلّا أنّهما متناقضان. في الأول، الهدف هو بناء حكومة تنال استحسان أفراد المجتمع ـ على أيّ نحْو كان ـ والهدف هو، التملّك والتنعّم، الرفاهية والسعادة. وفي الثاني، الكمال والتكامل هو الهدف.

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 26، ص 495.

(2) المصدر نفسه، مج 7، ص 47.

إنّ مسألة الإدارة على أفضل شكل تتنافى مع مبدأ التقدّم السريع للمجتمع[1].

ب ـ **الإصلاح أم الخدمة**: الخدمة هي العمل الذي تُمدُّ فيه يد العون للمخدوم فيما يريد وفيما يشعر بالحاجة إليه، ويمنحه اللذة، والإصلاح هو العمل الذي يساعده على التعرّف على ما يجب أن يرغب فيه والضرورة التي ينبغي أن يشعر بالحاجة إليها والتي تمنحه الكمال. إذاً يمكن التسليم بهذا المبدأ وهو أنّ كلّ إصلاح هو خدمة، لكن ليست كلّ خدمة إصلاحاً بالضرورة، بل إنّها تتحول إلى خيانة من دون إصلاح[2].

بناءً على هذا، فإنّ هدف القيادة والحكومة في مسألة إصلاح الناس هو تقدّم المجتمع وفي مسألة خدمة الناس، فإنّ قيادة المجتمع هو هدف الحكومة[3].

ج ـ **السياسة أو *«Politic»***: إنّ كلمة ***«Politic»*** مُقتبسة من ***«Polis»*** بمعنى المدينةحيث أنّ وظيفة مثل هذه الحكومة ـ مثل أمانة العاصمة ـ صيانة المجتمع والحفاظ على سلامته وتوفير إمكانات الحياة المرفّهة لأفراد البلد (نظير ما نراه في الغرب الآن)، والمعنى اللّغوي للسياسة ـ الفلسفة السياسيّة للشرق ـ ترويض الحصان الوحشيّ؛ أي أنّ الأصل في السياسة، التغيير والتربية والتكامل، وعلى مثل هذه الحكومة نقل الناس من الوضع الروحيّ، الأخلاقيّ،

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 26، ص 496.

(2) المصدر نفسه، ص 498 ـ 499.

(3) المصدر نفسه، مج 12، ص 218 ـ 219.

الفكريّ، الاجتماعيّ الذي هم عليه الآن إلى الوضع الروحيّ والأخلاقيّ والفكريّ والاجتماعيّ الذي يفتقدونه - والذي يجب أن يكون[1].

إنّ شريعتي عبر مقارنة يعقدها بين هاتين الرؤيتين - السياسة وفن الحكم وإدارة أعمال الدولة - يصف الفلسفة الحكوميّة للسياسة بأنّها أكثر رقيّاً من الفلسفة السياسيّة «***Politic***»، ويكتب:

«إنّ السياسة، فلسفة حكوميّة تتحمّل مسؤوليّة تحوّل المجتمع لا وجوده والسياسة فلسفة - بكل ما في الكلمة من معنى - راقية وديناميكيّة. هدف الدولة في الفلسفة السياسيّة، هو تغيير الأُسُس والبُنى والروابط الاجتماعيّة، حتى الآراء والعقائد والثقافة والأخلاق والرؤية والسُنَن والأذواق والميول وبشكل عامّ قِيَم المجتمع، وفق أيّ فكر ثوريّ، وأيديولوجيا إصلاحيّة، وباتّجاه تحقّق المُثُل العُليا والمتطلّبات والقِيَم والأشكال المتكاملة وقيادة الناس باتّجاه متعالٍ، وبالتالي، إلى الكمال، لا السعادة؛ الصلاح لا الراحة؛ الإصلاح لا الخدمة؛ الرقيّ لا الرفاهية؛ الخير لا القدرة؛ الحقيقة لا الواقعيّة؛ التسامي لا الإخلاد إلى الدِعة و... وبكلمة واحدة صناعة الناس لا مُحاباتهم»[2].

يذكر شريعتي هاهنا مسألة مهمّة وهي؛ على الرغم من أنّ الفلسفة الحكوميّة للسياسة هي أكثر رقيّاً من الفلسفة السياسيّة لـ «***Politic***»؛ مع هذا فهو يعتبر استناداً إلى هذا المبدأ وهو، أنّ كلّ حقيقة بالقدر الذي تكون أكثر تعالياً، فإنّ السقوط والانحراف منها أيضاً يكون أكثر ضرراً، إنّ إمكان انحراف السياسة هو أقوى من الـ «***Politic***» ويعتقد:

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 26، ص 496 - 497.

(2) المصدر نفسه، ص 499.

«يمكن أن تكون السياسة للديكتاتوريّة فلسفة مبرِّرة للنظام الاستبدادي بصورة أسهل وأسرع من «Politic» بحيث لم يوجد ديكتاتور في التاريخ لم يدّع أنّ سياسة نظامه الاستبداديّ هي من أجل إصلاح أوضاع الشعب»[1].

د ـ **القيادة والدكتاتورية:** في معظم الأحيان، يتمّ الخلط بين لفظتَي القيادة والديكتاتوريّة. على طول التاريخ كانت توجد أشكال وحالات فهْم سلبيّة وإساءة استغلال متعدّدة لهذين المعنيّين، ولا سيّما مفهوم السياسة التي تقوم على أساس القيادة وتربية المجتمع وتغيير نمط التفكير وروح وأخلاق أفراد الجنس البشريّ، وبالقدر الذي تزداد فيه رقيّاً عن مفهوم «*Politic*» تكون عرضة لسوء الاستغلال أكثر منه. لأنّها شبيهة بالاستبداد ظاهراً. وبعبارة أوضح، إنّ الاستبداد شبيه بها، أي أنّ بإمكان الديكتاتوريّة أن تبرّر عملها بشكل أسهل مستغلّة مدلول كلمة «القيادة» أو تربية المجتمع[2].

يوضِّح شريعتي، من خلال مقارنته بين رؤيتين سياسيّتين ـ السعادة والكمال، الإصلاح والخدمة، السياسة والـ ـ «*Politic*» ـ يوضِّح طريقة القيادة في الأمّة على النحْو التالي:

«لا يقتصر نمط التفكير الموجود في مفهومي الأمّة والإمامة على مسألة القيادة وحفظ ورعاية الأمّة فقط، بل أنّ الأمر يتعدّى ذلك إلى تكامل وتقدّم الإنسان والفرد والمجتمع أيضاً. إذاً المسألة المطروحة هنا هي مسألة قيادة أو سياسة الإنسان وليس السيادة على الإنسان، ولا الزعامة، ولا الحراسة، ولا العناية، بل المطروح هو التربية والتكامل،

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 26، ص 500.

(2) المصدر نفسه، ص 522 ـ 523.

الإصلاح لا الخدمة، الكمال والسعادة، الصيرورة لا الكينونة و...»[1].

مع أنّ شريعتي يعتقد بأنّه في أغلب الأحيان، يتمّ الخلط بين كلمتَي القيادة والديكتاتوريّة. كما أنّ فلسفة القيادة السياسيّة تكون أعظم خطراً وخداعاً من الـ «*Politic*» ـ مثلما نمت وتطوّرت الحرّيات السياسيّة بفضل الوعي «البوليتيكي»، وكذلك نموّ الاستبداد الفكريّ والحكوميّ في الشرق بسبب الرؤية السياسيّة ـ[2]. مع هذا، فإنّه يرى أنّ القيادة الملتزمة في الأمّة تختلف تماماً عن الديكتاتوريّة، **أوّلاً**: لأنّ القيادة الملتزمة في الأمّة تسعى ـ وملتزمة ـ بقيادة المجتمع نحو التكامل في أكثر الطرق اعتدالاً، وبأكبر سرعة وأصحّ حركة، حتى لو كان ثمن هذا التكامل هو معاناة الأفراد، طبعاً المعاناة التي تتقبّلها الأغلبيّة عن وعْي لا تلك التي تُفرض عليهم فرضاً. إذاً فالمعاناة من منظار الفلسفة السياسيّة للأمّة ليست معاناة مفروضة وجبريّة، هذا في الوقت الذي يكون كلّ شيء في النظام الديكتاتوريّ خاضع لنظام القهر والجبر .**ثانياً**، إنّ الإمامة تصبح عبارة عن رسالة القيادة الجسيمة في سَوْق المجتمع والفرد ممّا هو كائن إلى ما لا بدّ أن يكون، بأيّ ثمن ممكن، لكن ليس بالرغبة الشخصيّة للإمام بل استناداً إلى أيديولوجيا ثابتة يخضع لها الإمام نفسه قبل أيّ فرد آخر، وهنا نقطة افتراق الإمامة عن الديكتاتوريّة، وتعارض القيادة الفكريّة مع القيادة الفرديّة الاستبداديّة. إذاً فالقائد الملتزم في الأمّة على عكس الديكتاتور لا يعمل نزولاً عند رغبته الشخصيّة، بل وفق قاعدة أو أساس أيديولوجيّ[3].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 26، ص 522.

(2) المصدر نفسه، ص 500 ـ 501.

(3) المصدر نفسه، ص 521.

ثالثاً، «إنّ الفلسفة السياسيّة وشكل النظام في الأمّة، ليست هي ديمقراطيّة القمّة، ولا الليبّرالية عديمة الهدف واللامسؤولة التي هي لعبة في أيدي القوى الاجتماعيّة، ولا الأرستقراطية المريضة، ولا الدكتاتورية المعادية لأماني وطموحات الشعب، ولا **الحكومة الأوليغارشية «*Oligarchy*»**، بل هما مبنيّان على أصالة القيادة لا القائد! إذن، على عكس الديكتاتورية، ليس لشخص القائد أصالة بل أنّ الأصالة للقيادة التي هي الهدف والمقصد»[1].

4 ـ **القيادة المؤقّتة للثورة**: يعتقد شريعتي، متأثّراً بالرؤية الشيعيّة:

«**أولاً**، إنّ الإمامة كنظام ثوريّ، تضمّ أفراداً محدودين ـ 12 إماماً ـ، **ثانياً**، إنّها تعود إلى مرحلة الانتقال. إنّ مرحلة الانتقال مجتمع جاهلي متخلّف، إلى مجتمع يمتلك تطوّراً ثقافياً وعقائدياً وسياسياً»[2].

وعلى الرغم من اعتبار شريعتي الإمامة كقيادة مؤقّتة ومحدودة بـ (12) إماماً، إلّا أنّه في الوقت ذاته ينصح بهذا النوع من أسلوب الحركة، بوصفه أفضل نهج سياسي للمرحلة الثوريّة في أيّ مجتمع ثوريّ، ويذكر:

«على الجماعة التي تؤسّس مجتمعاً جديداً وحركة ثوريّة أن تقود المجتمع بأسلوب ثوريّ لا بأسلوب ديمقراطيّ، مادام المجتمع لم يصل إلى مرحلة النضج السياسيّ والفكريّ والتثقيف الفكريّ التامّ»[3].

وباعتقاده، إنّ الديمقراطيّة والليبراليّة بصورتهما المجرّدة، هما أقدس هدف تؤمن به الإنسانيّة، غير أنّه يلزم أحياناً العمل بأسلوب غير ديمقراطي وغير ليبرالي من أجل تحقيق الليبراليّة والديمقراطيّة،

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 16، ص 73.

(2) المصدر نفسه، مج 15، ص 45.

(3) المصدر نفسه، مج 26، ص 628.

بمعنى، أنّه لا بدّ من الاستناد إلى القيادة الثورية المؤقّتة بدلاً عن الديمقراطيّة ما دامت هذه الشعوب المتخلّفة اللّاواعية لم تصلْ إلى تلك المرحلة من النضج والوعْي بعد، بحيث تستطيع بلوغ مرحلة تشخيص واختيار القيادة الصالحة بنفسها.

إنّ الديمقراطيّة الحقيقيّة والواقعيّة في أكثر حالاتها مثاليّةً، تَتَبَلْوَر عندما تكون «**الفردانيّة الدوركهايميّة**» قد تحقّقت بشكل تامّ، وبعبارة أكثر وضوحاً، أن يوجد رأي واعٍ بعدد أفراد المجتمع، وأن يكون الرؤوس والآراء متطابقة من حيثُ العدد، في هذه المرحلة تتوفّر له القدرة على إحراز استقلاله السياسي والاجتماعي وأن يتولّى بنفسه وبصورة مباشرة مسؤوليّة مواصلة النهضة، وأن يقرّر مصيره بنفسه، وعند هذه المرحلة يصل المجتمع إلى مشارف الديمقراطيّة[1].

5 ـ **الديمقراطيّة الملتزمة**: يطلق شريعتي مصطلح «**الديمقراطيّة الملتزمة**» على أسلوب الحكم الذي تنتهجه القيادة الملتزمة (الإمامة) ويمايزها عن الديمقراطيّة الغربيّة بقوله:

«يوجد نمطان من الديمقراطيّة: الديمقراطيّة الحرّة والديمقراطيّة الملتزمة أو الموجّهة. الديمقراطيّة غير الملتزمة هي الحكومة الحرّة التي تصل سدّة الحكم عبر آراء الشعب فقط، ولا تتعهّد إلّا بما يريده الناس بهذه السُنن وبهذه الخصوصيّات، أمّا الديمقراطية الملتزمة فهي حكومة جماعيّة تنشد تغيير الأفراد، رؤية الأفراد، لغة الناس وثقافتهم، العلاقات الاجتماعيّة والمستوى المعيشيّ للناس وشكل المجتمع استناداً إلى نهج ثوريّ راقٍ، وأن تقودها على أفضل وجه وهي تمتلك لإنجاز هذا العمل أيديولوجيا ... وبلا شكّ إنّ الإسلام هو حكومة ملتزمة»[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 12، ص 227، المصدر نفسه، مج 26، ص 627 ـ 631.

(2) المصدر نفسه، مج 26، ص 617 ـ 618.

الناس

يرى شريعتي، أنّ كلّ مجتمع يصنع مصيره بنفسه، حيث يستنتج من الآية الكريمة (134) من سورة البقرة: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، ونستنتج من هذه الآية أنّ أحد المقاصد الإلهية منها هو:

«إنّكم أنتم أمّة قد ضُربت عليها الذلّة والمَسْكَنة، وليس بمقدوركم تبرير هذه المَسْكَنة بذريعة أنّ الأُمم السابقة والشعوب التي خَلَت من قبْلكم قد أوقعتْكم في هذا المصير المشؤوم الأسود، وبالتالي الاستسلام لهذا الواقع المرير. ليس بإمكانكم أن تعتبروا سلبيّاتكم، انحرافاتكم، تعاساتكم وعبوديّاتكم أمراً طبيعيّاً فقط بهذه الذريعة، وأن تقولوا بأنّ هذا المصير هو بسبب تواني الآخرين، وأنّكم غير مسؤولين عنها. إنّ كلّ مصيبة تعانون من وطأتها في الوقت الحاضر إنّما هي ممّا كسبت أيديكم حتى لو تسبّب بها الآخرون»[1].

وتأسيساً على ذلك، يرى شريعتي أنّ موقف الناس إزاء بناء الأمّة ليس انفعاليّاً، بل إنّهم مسؤولون عن صناعة مجتمعهم المثاليّ، وبناءً عليه، لا بدّ من أن تُبنى الأمة ـ المجتمع المثالي في الإسلام ـ على يد الناس أيضاً، كما وقع هذا الأمر في عصر النبيّ الكريم (ص)، فبنى أولئك الذين لم يكونوا يمتلكون في الدنيا حقّ تشكيل مجتمع، مجتمعاً نموذجياً (مجتمع المدينة) لا على أساس الكلام، بل في الواقع العمليّ[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 7، ص 49.

(2) محمد علي زكريايي، «**الفلسفة وعلم اجتماع السياسة**»، ص 372 (نقلاً عن المهرجان الخاص بذكرى وفاة شريعتي، ص 24 ـ 25).

وبخصوص مسؤوليّة الناس قبالة الأمّة يكتب:

«**أولاً** إنّ الأمّة عبارة عن الجماعة التي يشعر أفرادها بدمهم وعقيدتهم وحياتهم بمسؤوليّة تقدّم وكمال الفرد والمجتمع تحت قيادة عظيمة ومتعالية واحدة. عندما يلتحق الفرد بصف الأمة فهذا يعني أنّه أنضمّ إلى مجموعة هم رفقاء سفر، إنّ التحرّك في صميم وروح هذا المصطلح .**ثانياً**، إنّ حياته في الأمّة ليست حياةً مستقلّة ومتحرّرة، بل هي حياة ملتزمة ومسؤولة .**ثالثاً**، على الفرد أن يؤمن بإمامة هذه الأمّة بمجرّد أن يعتبر نفسه عضواً فيها»[1].

وعلى هذا الأساس، يجب أن لا يكون للناس إيمان نظريّ بالأيديولوجيا وإمامة الأمّة فحسب بل يجب عليهم عمليّاً أن يجهدوا باتّجاه تحقيق الأيديولوجيا وإقامة المجتمع المثالي (الأمّة).

خصوصيّات الأمّة

إنّ المجتمع المثاليّ في الإسلام (الأمّة) الذي يجب أن يقوم على أساس الإسلام وبقيادة وتوجيه قائد ملتزم أيديولوجيّ، والذي يجب أن يُؤسَّس على يد الناس، يحمل الخصائص التالية:

1 ـ **مجتمع قائم على قاعدة الاقتدار المادّي والمعنوي**: كما ذكرْنا سالفاً، فإنّ المجتمعات الإنسانيّة على مرّ التاريخ كانت تتقلّب بين النزعة الدنيويّة والنزعة الأُخرويّة، ولهذا السبب لم يكنْ أيّ من هذه المجتمعات مثاليّاً.

نظراً إلى أنّ الإنسان ذو بُعدين ـ مادّي ومعنويّ ـ، بمعنى، أنّ له بُعداً أرضيّاً وبُعداً إلهيّاً، لذلك، فإنّ الإنسان ذا البُعدين بحاجة

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 26، ص 504.

إلى دين لا يحرفه للتفكير الصرْف بالآخرة أو الانشغال المطلق بالدنيا، ويحتفظ به في حالة متوازنة دائماً، أي يلزم دين ذو بُعدين لكي يحقّق مسؤولية البشر الكبرى[1].

في الحقيقة، إنّ الإسلام هو ذلك الدين الذي يحمل كلا البُعدين، حيث يوفّق بين الاتجاهين المتضادّين الدُنيويّ والأُخرويّ في المجتمع، وذلك لكي يحتفظ بحالة التوازن. وعلى هذا، يمكن بناء الأمّة الوسط التي هي ليست أمّة أُخروية ولا أمّة دُنيوية عن طريق اتّباع تعاليم (الإسلام)، كما يذكر شريعتي:

«علينا أن نبني أمّة تكون أُنموذجاً للمجتمعات القوميّة، وللمجتمعات الاقتصاديّة، وللمجتمعات الاجتماعيّة و...، ولكلّ ما بناه الإنسان حتى الآن، وتلك هي الأمّة الوسط، لا مثل الهند، الأمة التي تنزع إلى الآخرة، ولا مثل روما، الأمّة المنشدّة إلى الدنيا»[2].

وعن الاقتدار المادّي في الأمّة، يقول:

«في الإسلام، فإنّ البنية التحتيّة هي الاقتصاد (من لا معاش له لا معاد له)، أي من لا يمتلك حياة ماديّة فإنّه لن يمتلك حياة معنويّة. وعلى النقيض من تصوّر البعض الذي يعتبر أنّ التطوّر المادّي والاقتصاديّ يسير في الاتّجاه المعاكس للتكامل المعنويّ والأخلاقيّ للإنسان، يعتبر الإسلام أنّ الرفاهية الاقتصاديّة وحقّ الملكيّة والتطوّر المادّي هي إحدى نتائج السير خلف الأيديولوجيا، ويعدّ نزوع الإنسان إلى الاستكثار الاقتصاديّ (البركات) رغبة مشروعة إلى الحدّ الذي يعتبر فيه أنّ تأمين هذه الرغائب في عداد أحد الآثار الإيجابيّة للإيمان؛ لكن ليس كـ (هدف) بل كنتيجة. وعليه، فإنّ تأكيد الإسلام على البُعد

(1) الأعمال الكاملة، مج 24، ص 15 ـ 16.

(2) المصدر نفسه، مج 29، ص 334.

الاقتصادي هو بالمقدار نفسه الذي يؤكّد عليه الاشتراكيّون المادّيون بل وحتى علماء الاقتصاد. إلّا أنّ الاختلاف هو في زاوية نظر كلّ منهما إلى الموضوع. حيث يعتبره هؤلاء هدفاً، ويعتبره الإسلام مبدأ. وعلى حدّ قول الشاعر الإيراني سعدي الشيرازي[1] (الأكل من أجل العيش، لا العيش من أجل الأكل)[2].

إنّ الاقتدار المادّي هو أمرٌ مهمّ، لكنّه غير كافٍ لوحده، وإنّ أحد العوامل الرئيسيّة التي أدّت إلى عجز الأنظمة الرأسماليّة والشيوعيّة والأيديولوجيّات الأخرى عن تأسيس المجتمع المثالي، هو إقصاء البُعد المعنويّ من حياة المجتمع.

ومن المهمّ القول: إنّ الإنسان المعاصر ـ في الغرب ـ هو أقوى من أيّ وقت مضى من ناحية الاقتدار المادّي، أمّا من الناحية المعنويّة، فإنّه قد انحدر إلى الهاوية، وصارت حياته بلا معنى، وهو يعاني من الخواء الروحيّ ومن اللّاهدفية. لهذا السبب، يحتاج الإنسان المعاصر قبل كلّ شيء إلى تفسير روحي للعالم والكون والإنسان، وكذلك تبيين الهدف، أو بعبارة أوضح، يحتاج إلى (الفلاح). لقد أصبح الإسلام، في العصر الحديث (حيث الأيديولوجيّات والمذاهب الفكريّة عاجزة عن دعوة الإنسانية إلى الفلاح) يمتلك منزلة عظيمة وذلك، **أوّلاً**: لأنّه يقدّم من خلال دعوته إلى «التوحيد الخالص» ذلك التفسير الروحيّ العميق للعالم، وهو تفسير عقليّ ومنطقيّ، بقدر ما هو إشراقيّ ومثاليّ أيضاً .**ثانياً**،

---

(1) شاعر إيراني عاش في أوائل القرن السابع الهجريّ، له كتابان الأول شعري إسمه ««لستان»، والثاني يحوي قصصاً ومواعظ نثريّة وشعريّة إسمه «بوستان»، تُوفي في شيراز سنة (691 هـ ـ 1291 م). (المترجم).

(2) الأعمال الكاملة، مج 10، ص 70 ـ 71.

يعرض من خلال فلسفة خلق آدم (ع)، جوهراً مستقلّاً قائماً بذاته، ومتعالياً عن «الفلسفة الإنسانية»، يحضر في صلب الواقعيّة الأرضيّة والموضوعيّة لهذا العالم بالقدر نفسه الذي يكون فيه إلهياً ونموذجيّاً. **ثالثاً**، لأنّ الإسلام كدين، هو قاعدة للأخلاق، ولذا، فإنّ له دوْراً في اجتثاث الأزمات الأخلاقيّة ـ الأزمات الأخلاقيّة التي يعاني منها الغرب في العصر الحاضر ـ **رابعاً**، الإسلام للإنسان الهدف والاتّجاه الذي يجب عليه أن يتبعه في حياته»[1].

وعلى هذا الأساس، يمكن بناء أمّة قائمة على الاقتدار المادّي والمعنوي عن طريق السير على هدي تعاليم الإسلام.

2 ـ **مجتمع قائم على أساس العلم والعدالة والقوة:** بحسب تصوّر شريعتي، فقد تمّ التصريح بهذه الخصوصيّة في إحدى آيات سورة الحديد المباركة حيث: «الكتاب، الميزان، والحديد، هي ثلاثة رموز وثلاث إشارات. فالكتاب: مظهر ورمز للفكر، والأيديولوجيا، والثقافة والعلم والإيمان. والحديد: رمز للقوة العسكريّة، والقوة الماديّة، والقوّة الاقتصاديّة، والقدرة التقنيّة، وقدرة الإنسان في السيطرة على الطبيعة. أمّا الميزان: فهو رمز للمساواة والعدالة والحقّ ...»[2].

يقول شريعتي في مكان آخر:

«هل يمكن تصوّر أنّه لو كانت أركان المجتمع من المجتمعات الإنسانيّة ثابتة على الكتاب والميزان والحديد، فإنّ ذلك المجتمع يكون مفتقراً إلى شيء آخر؟ وهل أنّ الأمّة الوسط التي بإمكانها أن تكون

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 24، ص 120 ـ 121، المصدر نفسه، مج 14، ص 32، والمصدر نفسه، مج 16، ص 257.

(2) المصدر نفسه، مج 30، ص 590 ـ 591.

أُنموذجاً للإنسانية هي ليست غير المجتمع المبنيّ على أساس الكتاب والميزان والحديد»[1].

بطبيعة الحال، إنّ حيازة واحدة من القواعد الثلاث ـ الحديد، الكتاب، الميزان ـ لا تكفي، كما يشير التاريخ إلى أنّ انهيار الحياة المتعالية للجماعة الإنسانيّة كان بسبب افتقاد المدنيّات والمجتمعات الإنسانيّة لواحدة أو اثنتين من هذه القواعد الأساسية الثلاث. فالهند لم تمتلك الحديد، وروما لم تمتلك الميزان، وفي مكان آخر لم يوجد الكتاب ولا الحديد ولا الميزان. ومن ثمّ يمكن القول أنّ المدينة الفاضلة هي المجتمع الثابت على الأركان الثلاثة هذه، ومن الجليّ أنّه إذا انصبّ سعْي مُستنيري العالم المعاصرين على إنشاء مدينة البشَر المستقبليّة على السواعد الثلاثة (الكتاب ـ الميزان ـ الحديد) فإنّ الجنّة (الحلم الإنساني القديم) سوف يتحقّق بين أروقة الرموز الثلاثة الخالدة هذه، لأنّ المجتمع الإنساني بهذه القواعد الثلاث، سوف يتوافر على كلّ مطلوب وسيأمن شرّ كلّ سيّء[2].

وعلى هذا، لا بدّ من أن تتجسّد هذه العناصر الثلاثة على نحو كامل في المجتمع الإسلاميّ المثاليّ.

3 ـ **مجتمع قائم على أساس العرفان، المساواة، الاستقلال:** كما أشرْنا من قبْل، يلخّص شريعتي جميع أهداف وغايات التيارات الفكريّة والثقافيّة على امتداد التاريخ في ثلاثة أمور هي: «العرفان، المساواة، الاستقلال». بالطبع هذه المثلّث يمثّل حاجة وجوديّة للإنسان، وإذا انصبّ الاهتمام على

---

(1) محمد علي زكريايي، «**الفلسفة وعلم اجتماع السياسة**»، ص 369 (نقلاً عن المهرجان الخاص بالذكرى الثالثة عشرة لرحيل شريعتي، ص 25 ـ 32).

(2) الأعمال الكاملة، مج 30، ص 590 ـ 591.

أحدها وأُهمل البُعدان الآخران، فسوف لن يبرز إلى الوجود الإنسان والمجتمع المثالي. وعلى ضوء ما تقدّم، فإنّ المدرسة الفكريّة الأكمل، هي المدرسة التي تعتني بالأبعاد الثلاثة معاً، كما يقول شريعتي:

«إنّ الإنسان أو المدرسة الفكريّة الأكمل التي تريد أن تأخذ بيَد الإنسان إلى الفلاح، هو الإنسان أو المدرسة التي تشتمل على الأبعاد الأساسيّة هذه. فإذا وُجدت هذه الأبعاد الثلاثة الأساسيّة في مدرسة من المدارس الفكريّة، فسوف لا يكون للأبعاد السلبيّة لأيّ من المدارس الأخرى مكان فيها، لأنّه حينما تؤلّف هذه الأبعاد الثلاثة كلّ على حدة مدرسة فكريّة، فسوف لا تظهر إلى الوجود جوانبها السلبيّة تلك، ولو اجتمعت هذه الأبعاد الثلاثة معاً، فسوف لن يكون لجوانبها السلبيّة بعد ذلك وجود. الآن، إن كنتُ أنا الذي أعيش في القرن العشرين أنتهج في دنيا العلوم نهج مدرسة تشتمل على الأبعاد الثلاثة، فلأنّ هذه المدرسة تكفل نضجي المنسجم والمتوازن والمتعدّد الأبعاد، وإذا أردْنا نموذجاً، فبرأيي، إنّ قيمة الإسلام تكمن في أنّه يعتمد على تلك الأبعاد الثلاثة المنسجمة مع بعضها البعض كلّها»[1].

أ ـ **العرفان**: إنّ الشيء الوحيد الذي منح الإنسان قيمة وجوديّة، وأضفى على الحياة لطفاً ومعنىً، وقدّم عن كلّ العالم تفسيراً روحانيّاً ذا معنى ومضموناً وهدفاً، هو الشعور العرفاني لدى الإنسان، فالعرفان أصل الإسلام وروحه وجوهره.

ب ـ **المساواة**: العدالة هي البُعد الآخر لمدرسة الإسلام، وهاجس المساواة والعدالة نفسه إلى جانب العرفان، هو

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 2، ص 86 ـ 87.

الذي يجعل الفرد لا يغفل عن المسؤوليّة الاجتماعيّة قبالة مصير الآخرين[1].

ج ـ **الحريّة**: يعتمد الإسلام على بُعد الحريّة أيضاً، طبعاً تختلف نظرته للحرية عن الحريّة الغربية:

«لقد انتهجَ الإسلام في المجتمع، طريقاً وسطاً بين التكنولوجيا والليبراليّة والديمقراطيّة المطلقة. الاستبداد الفكريّ والتضييق على الأفكار والعقائد، واختزالها في إطار المعتقد الرسميّ، بلا شك، هو عامل موت الفكر وفنائه، وحرمان المجتمع من العديد من الاستعدادات والمواهب والأفكار الحديثة، ولا يمكن تصوّر جريمة أبشع من هذه تُرتكب في حقّ الإنسانيّة، لكنّ الليبراليّة الغربيّة المطلقة قد فتحت في الوقت الحاضر ثغرات في المجتمع، وخلقت له مشاكل عديدة، ذلك أنّ المجتمع الذي ينتشر فيه فكر من الأفكار ونسق من الأنساق، ويُزاوَل فيه عمل من الأعمال بحريّة مُطلقة، فإنّ هذا المجتمع يكون مهدَّداً برواج الفساد، ومحكوماً بالسقوط دائماً.

على هذا الأساس، لا يؤمن الإسلام بشكل عامّ لا بالديكتاتوريّة ولا بالليبراليّة والديمقراطيّة المُطلقة، بل إنّه يؤمن بـ «**الليبراليّة الملتزمة**» أو المُصْلِحَة، بمعنى أنّه، في الوقت الذي يمنح الأفكار والعقائد وحتى المذاهب المختلفة حقّ الحماية، يأخذ على عاتقه مهمّة الدفاع عن القِيَم الأخلاقيّة في المجتمع، ومسؤوليّة توجيهه وقيادته أيضاً»[2].

إنّ الهدف الذي يسعى إليه الإسلام هو الفَلَاح الذي ينطوي على

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 2، ص 45.

(2) المصدر نفسه، مج 30، ص 598 ـ 599.

الاستقلال التكامليّ للوجود ـ لا التحرّر من قيد من القيود وإزالة مانع من الموانع ـ بل إنّه نوع من النمو والإزدهار والتألّق»[1].

على هذا المنوال، لا بدّ من المضيّ على الأيديولوجيا التي جاء بها الإسلام، لبناء مجتمع يكون أحد مميزاته الاهتمام المنسجم بالأبعاد الثلاثة (العرفان، العدل، الحريّة)، ليتمّ تأمين هذه الحاجات الوجوديّة الثلاث للإنسان عن هذا الطريق.

4 ـ **مجتمع التوحيد اللّاطبقي**: يبدأ التاريخ من نقطة التناقض الطبقيّ، ويوجد هذا التناقض بين الطبقة الحاكمة ـ في الأبعاد الثلاثة الاستبداد والاستغلال والاستحمار ـ والطبقة المحكومة ـ أي المستضعفين بحسب المصطلح القرآني ـ بأشكال مختلفة. من ناحية أخرى، إنّ الخوف والجهل والمصلحة باعتبارها عوامل أساسيّة للانحراف الإنساني، ناشئة من هذا النظام الطبقيّ. وعلى هذا الأساس، فإنّ الفكر أو المذهب الذي سيقودنا إلى المجتمع المثالي هو الفكر أو المذهب الذي يُلغي التناقض الطبقيّ ـ ليس بالمعنى الذي تحدّثَ عنه ماركس ـ والانحراف الإنساني. إنّ نظرة الإسلام التوحيديّة للعالم هي نظرة رحبة في البُعد الاجتماعي وواسعة الأفق، فالتوحيد عبارة عن الوحدة الحقيقية بين جميع الفِرق والطبقات والأعراق البشرية، فلا وجود للتناقض في التوحيد. من هذا المنطلق، فإن وُجِد التناقض الطبقي يكون وجوده خطأً، وإن وُجد التناقض الإنسانيّ، يكون وجوده خطأً، وإن وُجد التناقض بين الأنظمة والأعراق فهو أيضاً تناقض خاطئ وعَرَضي، لأنّ القاعدة هي قاعدة التوحيد. فالتوحيد في البُعد

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 2، ص 44.

الاجتماعيّ يصنع الوحدة، الوحدة الإنسانيّة، الوحدة الطبقيّة، الوحدة العرقيّة، ويُلغي في البُعد الأخلاقي المصلحة والخوف والجهل[1].

يؤمن شريعتي بأنّ المجتمع التوحيدي اللّاطبقي ممكن التحقيق بقوله:

«تتعرّض فلسفة التاريخ إلى وجود التناقض الطبقيّ والانحراف الأخلاقيّ منذ البداية، وإنّ الدين كان أداة بيَد الطبقة الحاكمة؛ ثمّ وقوع الحرب في مرحلة تالية، وبعد ذلك فترة الانتظار، ومن ثمّ القيام الحتميّ المنادي بالعدالة، تحقيق المجتمع اللّاطبقي، وتصدّي حكومة الطبقة المحكومة لقيادة الإنسان والعالم؛ هاهنا يبدأ تأسيس المجتمع المثالي»[2].

الملاحظة المهمّة التي لا بدّ من ذكرها هنا هي أنّ المجتمع التوحيديّ اللّاطبقي في الإسلام - من وجهة نظر شريعتي - هو، على خلاف المجتمع اللاطبقي عند **ماركس**، لا يُختَزل في البُعد الاقتصاديّ والمُلكيّة فقط، بل إنّ المقصود من الوحدة الاجتماعيّة، هو تحطيم ثالوث الطبقة الحاكمة: الاستبداد والاستغلال والاستحمار، والمُراد من سيادة طبقة المستضعفين التي وعدَ بها القرآن الكريم، ليس المستضعَف بالمعنى الاقتصاديّ وحده، بل المُراد منها المستضعفون في البُعد الاقتصاديّ والسياسيّ والاجتماعيّ والعلميّ و..[3]..

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 16، ص 299، المصدر نفسه، مج 11، ص 136.

(2) المصدر نفسه، ص 144.

(3) للاستزادة، أنظر: المصدر نفسه، مج 20، ص 249 ـ 250.

5 ـ **المجتمع الساعي إلى الكمال**: الأمّة، مجتمع ديناميكيّ متحرّك يسعى وراء الكمال: بشكل عامّ، إنّ هدف الجماعات الإنسانيّة المختلفة، هو العيش الأفضل والرقيّ التدريجيّ والسعادة، بكلمة أخرى، إنّها تشكّلت في قالب المؤسّسات والأنظمة والتشكيلات والعلاقات القانونيّة والطبقيّة والاجتماعيّة الخاصّة، لكي تكون ثريّة، مرتاحة، متملّكة، مرفّهة، آمنة، قوية، متحكّمة بمصير الطبيعة، متمتّعة بالخيرات والملذّات، وأخيراً سعيدة ما أمكنها ذلك. بينما في حالة الأمّة، على الرغم من الاهتمام بالرفاهية الاقتصاديّة و...، إلّا أنّ الهدف هو الكمال في مقابل السعادة، لأنّ السعادة هي عبارة عن أن يكون الإنسان سعيداً، بينما الكمال يعني حالة النضج والرشد لأفراد الجنس البشريّ والمجتمع الإنسانيّ وبلوغهم مرحلة الكمال[1].

6 ـ **المجتمع القدوة أمام العالم**: الأمّة ليست مجتمعاً يُفكّر في كماله وتعاليه فقط، بل هي أُنموذج وقدوة لكلّ العالم وسكّانه:

«الهدف هو تشكيل أمّة على امتداد الأرض وعرْضها وفي بطن الحياة والزمان، تدعو، من ناحية، إلى الخير والصلاح والجمال، وتحارب القبائح والمنكرات، ومن ناحية ثانية، لأن تكون قُدوة وأُسوة ومثالاً يُحتذى لجميع العالمين، حتى تُبَيِّن كيف ينبغي للإنسان أن يكون، وما هو المجتمع الواجب خلقه»[2].

إنّ أمّة كهذه هي أُنموذج إنسانيّ ومثال عظيم ومظهر ورمز

(1) الأعمال الكاملة، مج 7، ص 42 ـ 43، المصدر نفسه، مج 29، ص 319.

(2) المصدر نفسه، مج 28، ص 464 ـ 465.

للكمال الإنسانيّ والاجتماعيّ للمجتمع البشريّ. من الناحية المكانية، لم تحبسْ هذه الأمّة نفسها في إطار خاصّ، ولم تحصرْ نفسها خلف جدار العزلة عن العالم والحياد السلبيّ، ولم تخترْ العيش لوحدها بعيداً عن مُعترك الحياة الإنسانيّة، وتنفصل عن الجسد العامّ للإنسانيّة، أو تعزل مصيرها عن باقي الشعوب المعذّبة والمضطهدة، والتي لم تسعَ في الأرض من أجل الخلاص، وبقيت بعيدة عن الثورة العالمية المتوقّعة لبسط العدل وخلاص الناس، ولم تنهمك بالتخطيط الداخليّ من أجل تهذيب نفسها وتطويرها، ولم تجهد للوصول إلى الأهداف المحدّدة لها، بل هي أمّة تقف في خضمّ التجاذبات، وفي قلب الجماهير المظلومة المضطهدة الباحثة عن سبيل النجاة، وتحمل على أكفّها رسالة نجاة الناس وقيادتها وتوعيتها»[1].

الإنسان المثاليّ

المجتمع المثالي هو المجتمع الذي يؤمّن الشروط اللّازمة لتنشئة وازدهار الإنسان، ويمهّد الظروف المناسبة في نهاية المطاف لظهور الإنسان المثاليّ، وهو المجتمع الذي يتربّى فيه ذلك الإنسان. ولا ريب في أنّ الأساطير، القصص الخرافيّة، الأفلام، المسرحيّات، القصائد الشعريّة، الحكايات و...، تتضمّن بشكل واضح أو مبطّن بصورة أو إشارة عن الإنسان المثاليّ، وكذلك تحمل المذاهب والمدارس الفكريّة سواء المادّي منها أم العرفانيّ، تصوّراً ذهنياً عن النموذج الكامل للإنسان المؤمّل، وأُنموذجاً نظريّاً عن الإنسان المثالي، والذي يشير إلى وجوب صنع وتنشئة جميع البشر على هذا

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 7، ص 55 ـ 56.

المنوال. وذلك الأنموذج هو الذي يمكن أن يكون معياراً ومحوَراً للأخلاق والتربية والتعليم في الدنيا[1].

برأي شريعتي، إنّ المدارس الفكريّة والثقافات الإنسانيّة غير قادرة على تأسيس المجتمع المثاليّ، لا بل إنّها عاجزة حتى عن إنتاج الإنسان المثالي أيضاً. وذلك:

أوّلاً: لأنّ الأساطير والأبطال ـ بوصفهم نماذج للإنسان المثالي ـ موجودون في الحكايات والقصص الخرافيّة و...، وجميعهم خياليّون، غير واقعيّين وغير طبيعيّين[2].

ثانياً: كما أنّ المجتمعات تكون في حالة تأرجح بين النزعة الدُنيويّة والنزعة الأُخرويّة، كذلك هم البشر المثاليّون، مُبتلون بهذا التأرجُح، مثلما يقع الإنسان الهنديّ في بحثه عن تعالي الروح في أسْر الذلّ والفقر والتخلّف، وأنّ الإنسان الغربيّ هو إنسان قويّ في سعْيه وراء الرفاهية، إلّا أنّه يصبح وحشيّاً. إذن، فالإنسان الغربيّ المقتدر ليس إنساناً مثاليّاً لأنّه كما أنّ الإنسان محتاج لأن يكون قويّاً، فإنّه محتاج أيضاً لأن يكون صالحاً[3].

ثالثاً: كما أنّ كلّ واحدة من المدارس الفكريّة والفلسفيّة والثقافات اهتمّت بواحد من الأصول الثلاثة: العرفان، المساواة، الحريّة، وجرّها ذلك إلى الانحراف، كذلك البشر في هذه المدارس الفكريّة والثقافات الذين اهتمّوا ببُعد واحد من أبعاد وجودهم، وسقطوا في الهاوية، وغفلوا عن البُعدين الإنسانيّين الآخرين[4].

---

(1) للاستزادة، أنظر: الأعمال الكاملة، مج 14، ص 122، المصدر نفسه، مج 29، ص 612.

(2) المصدر نفسه، مج 26، ص 561.

(3) المصدر نفسه، مج 28، 524 ـ 525، المصدر نفسه، مج 31، ص 290.

(4) المصدر نفسه، مج 2، ص 90 ـ 149.

الإنسان المثاليّ في الإسلام

تأتي أهميّة المجتمع المثالي في الإسلام من ناحية أنّ الإنسان المثالي يُصنع في صميم هذا المجتمع، والإنسان المثالي الذي يُثني عليه الإسلام هو ليس الإنسان الذي يُصنع في الخيال فقط، أو يكون له وجود في السماء، بل إنّ الإسلام فكْر يمكّن - عبْر اتّباع تعاليم شريعته - من صنع إنسان مثالي - كما كان يأمل هو دائماً. إنّ الإمام يمثّل النموذج العينيّ للإنسان المثالي في الإسلام[1].

بناءً عليه، فإنّ الإمام الذي يحمل مفاهيم المثال والقدوة والنموذج والأُسوة وشهيد الإنسانيّة، وعلى حدّ قول «**إمرسون**»، نموذج البشريّة «***l'humanite representant***»، يمكن مقارنته من ناحية الخصوصيّة الثقافيّة والمعنويّة في إحياء وحفظ القِيَم المتعالية الراقية، ورغائب الإنسان وطموحاته السامية، النابعة من نزعته نحو المطلق، يمكن مقارنته مع ربّ الأنواع، الآلهة ومظاهر الأساطير، وكذلك الأبطال العظام الذين بلغوا أعلى مدارج الكمال والرقيّ في التاريخ.

إلّا أنّه (الإمام) من الناحية الذاتيّة، على خلاف هذين النوعين، هو شخصيّة واقعيّة وطبيعيّة. فهو طبيعيّ مثلما نحن طبيعيّون، وهو، كما نحن، يحتاج ويفكّر. بكلام آخر، إنّ الإمام تجسيد موضوعيّ وعينيّ لمجموعة من العقائد والفضائل الأخلاقيّة التي يروّج لها الدين على شكل مفاهيم ذهنيّة، والتي يبيّنها بالكلمات، وهو يقوم بتجسيدها من خلال وجوده وحياته ومماته. إنّ الإمام علي (ع) هو النموذج البارز لإنسان كهذا في تاريخ الإسلام. فهو إمام وقدوة وإنسان مثالي لجميع الأزمنة، لأنّه إمام في الأبعاد كافّة[2].

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 26، ص 563 ـ 564.

(2) المصدر نفسه، ص 63 ـ 629 ـ 561.

إنّ الإنسانيّة في عصرنا، أحوج ممّن سبقوها إلى شخصيّة الإمام علي (ع) باعتباره تجسيداً للإنسان المثالي، وهي معذّبة وقلقة لعدم توفّر مثل هذا النموذج، وعلى حدّ قول شريعتي:

«إنّ الشقاء والقلق اللذين يعصفان بالمدنيّة الجديدة سببهما، مبدئياً، عدم امتلاك القدوة في الحياة، والقدوة المعنويّة والقدوة الإنسانيّة، وعلى رأي «**إمرسون**» عدم امتلاك المعرّفين للمُثُل الإنسانيّة»[1].

وبحسب رأيه أيضاً:

«إنّ الإنسان المعاصر، على الرغم من تطوّره العقليّ المذهل يحتاج إلى الإمامة والإمام أكثر من أيّ وقت آخر، وذلك لثلاثة أسباب:

1 ـ ضياع القِيَم.

2 ـ شعور رهيب بالاغتراب لدى الإنسان.

3 ـ اختيار الآلة بدلاً من الإنسان، وبالنتيجة انتقال زمام الأمور إلى أيدي المتوسّطين (أعني أن يصبح الأفراد العاديّون نموذجاً للإنسان المثاليّ»[2].

سمات الإنسان المثاليّ في الإسلام

أهمّ سمة يحدّدها الإسلام للإنسان المثاليّ هي:

1 ـ **إنسان بجناحَيْ العقل والحب**: الإنسان المثاليّ بحسب الرؤية الإسلاميّة، إنسان ذو بُعدين، العقل والحب. فهو يسيطر على الطبيعة بمعونة العقل، وهو يُقيم ارتباطاً قويّاً مع الله بمساعدة الحب[3].

---

(1) الأعمال الكاملة، ص 540.

(2) المصدر نفسه، مج 35، ص 172.

(3) المصدر نفسه، مج 16، ص 74.

2 ـ **إنسان مادّي ومعنويّ**: هذا الإنسان، هو الإنسان الذي لا بدّ من وجوده ولا يوجد ـ إنسان ذو بُعدين، الطائر بجناحين ـ على عكس الثقافات والمدنيّات في العالم التي كانت تُربّي وتُنشئ إمّا «إنساناً صالحاً» أو «إنساناً مقتدراً»، وإمّا إنساناً منشغلاً بالباطن والعناصر الجماليّة، وأسرار الروح، غير أنّه مُبتلَى بالدنيا والفقر والتخلّف والذلّ وضعف الفرد، أو إنساناً يشقّ الأرض والجبال والبحار بقوة الصناعة، ويبني حياةً مفعمة بالمتعة واللّذة والرفاهية، إلّا أنّه تحوّل إلى إنسان متبلّد الأحاسيس، وتعطّل في ذاته العمل بالقِيَم. ولذلك، فالإنسان المثالي يهتمّ بتنمية كلا البُعدين المادّي والمعنويّ[1].

3 ـ **الإنسان المتحرّر من الحتميّات الأربع**: الإنسان المثالي، إنسان لم يصنعه المحيط، ولا البيئة، بل المحيط أحد منتجاته، هو متحرّر من كلّ الحتميّات، التي لطالما حصرت البشرية في أُطُرها، وفرضت عليهم قوالبها المكوّنة للماهيّة ـ بقوة العلم والتقنية، وعلم الاجتماع والوعي الذاتي، وقدرة الإيمان والمعرفة، فهو يتحرّر من حتميّة الطبيعة والوراثة، حتميّة التاريخ والمجتمع والمحيط)، بهداية العلم والتقنية، ويتمرّد على سجون نفسه الثلاثة، ويسيطر عليها جميعاً، ويتخلّص من سجنه الرابع (سجن النفس) ويثور عليه، ويكبح جماح نفسه، ويبني ذاته بقوة الحب[2].

4 ـ **إنسان بأبعاد ثلاثة (العرفان، المساواة، الحريّة)**: الإنسان المثالي هو الإنسان الذي قد يُبَلْور في نفسه الأبعاد الثلاثة

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 16، ص 73 ـ 74.

(2) المصدر نفسه، ص 75.

العرفان والمساواة والحريّة في آن واحد، وبشكلٍ مستمرّ مع العبادة والعمل والكفاح الاجتماعي، ويبلغ بها حدّ الكمال[1].

5 ـ **إنسان بإرادة حرّة ومسؤولة**: في هذا الموضوع، يكتب شريعتي: الإنسان المثالي قد قبلَ الأمانة الإلهيّة الثقيلة، وأنّه مسؤول وملتزم بحريّته واختياره. هو لا يعتقد بأنّ تكامله يكون في إيجاد علاقة خاصّة بينه وبين الله ـ بعيداً عن الناس ـ بل هو يؤمن بأنّ بلوغ التقوى والكمال يكون من خلال بذل الجهد لتكامل أفراد الجنس البشريّ، عبر تحمّل الرياضة والجوع والحرمان والعذاب في طريق الحريّة والخير والتملّك وسعادة الناس و..[2].

6 ـ **إنسان باحث عن الكمال**: الإنسان المثالي المثال الإلهيّ الذي سادت فيه روح الله على نصفه الإبليسيّ ـ الطينيّ، والذي تحرّر من ترديد نفسه اللّامتناهي وتناقضها والذي يصبو إلى المطلوب المطلق والكمال المطلق، أي التكامل الأبديّ اللّانهائي[3].

7 ـ **إنسان بثلاثة أوجه (الحقيقة، الإحسان، الجمال)**: الإنسان المثاليّ هو إنسان بثلاثة أوجه «الحقيقة، الإحسان، الجمال»، بمعنى العلم والأخلاق والفن[4].

8 ـ **إنسان بثلاثة أبعاد (الوعي، الحريّة، الموهبة)**: الإنسان المثالي هو خليفة الله في الطبيعة، إرادة ملتزمة بثلاثة أبعاد

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 2، ص 86 ـ 87 ـ 156.

(2) المصدر نفسه، ص 75.

(3) المصدر نفسه، ص 73.

(4) المصدر نفسه، ص 76.

(الوعي، الحريّة، الموهبة)[1].

9 ـ **إنسان متمسّك بالقِيَم**: الإنسان المثالي، هو إنسانٌ يضحّي، بسهولة، بـ «المنفعة» فداءً لـ «القِيَم»[2].

خلاصة البحث:

نخلص من هذا البحث إلى أنّ شريعتي يعتقد بأنّ صناعة المجتمع المثالي تنبثق من الفطرة الإنسانيّة وروحه الباحثة عن الكمال، ويعتبر أنّ المدارس الفكريّة والثقافات الإنسانيّة ظلّت عاجزة عن تأسيس المجتمع المثالي لأسباب عدّة. وهو يوجّه النقد للحضارة الغربيّة المعاصرة، ويصفها بغير المثاليّة، وهو يستنهض مفكّري المجتمعات النامية حيث يدعوهم إلى الاقتباس الواعي من الإنجازات العلميّة، والتطوّر الحاصل في المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة في الغرب، ويحثّهم على بناء حضارة حديثة ـ تختلف عمّا يراه الغرب ـ وتأسيس مجتمع مثاليّ.

على هذا الأساس يطالب شريعتي، بوصفه أيديولوجيّاً دينياً، بتأسيس مجتمع إسلاميّ، بطبيعة الحال، مثاليّ. ويمكن القول بشأن مفهوم المجتمع المثاليّ في الإسلام (الأمة):

- أنّه في بيانه لمفهوم الأمّة والمفاهيم القريبة منها (من قبيل الطبقة، القبيلة، الجماعة و..)، يولي اهتماماً خاصّاً لمصدر الكلمات ـ لغرض كشف معانيها الأصليّة ـ وهذا يعكس إيمانه بارتباط علم اللّغة مع علم الاجتماع وعلم الحضارات.

---

(1) الأعمال الكاملة، مج 2، ص 76.

(2) المصدر نفسه، مج 16، ص 239.

- يعتقد بأنّ فلسفة تشكيل الأمّة هي المسؤوليّة الفكريّة والإيمان بأيديولوجيا واحدة في الهدف والحركة والنزعة، حيث أنّ هذا الموضوع يتلاءم أكثر مع فلسفة تشكيل حزب وجماعة عقائدية صغيرة، لا مع تشكيل مجتمع كبير. ويبدو أنّ شريعتي يكرّس فلسفة تشكيل الأمّة للحزب، إلّا أنّ على هذا الحزب (الأمة الصغيرة) تعميم أيديولوجياه على فئة أكبر من المجتمع وحتى على المجتمعات الأخرى، حيث تبدو فكرة كهذه مثاليّة في العصر الحاليّ.

وما يجدر ذكره حول بحث أركان الأمّة:

- يرى شريعتي أنّه ليس بالإمكان الفصل بين المجتمع المثالي والأيديولوجيا. فمن ناحية، يعتقد أنّ شروط خلق مجتمع مثالي هي امتلاك أيديولوجيا، ومن ناحية أخرى، يعتقد أنّ كلّ أيديولوجيا تكون ذات معنى عندما يُحدّد فيها مفهوم للمجتمع المثالي والإنسان المثالي. وبرأيه، أنّ الإسلام كأيديولوجيا، يمتلك تصوّراً عن المجتمع المثالي والإنسان المثالي. ولا ريب هنا في أنّ الإسلام دين متوازن، شامل، متعدّد الأبعاد، يمكن من خلال اتّباع تعاليمه بناء مجتمع مثالي من دون أن ينطوي على العيوب الموجودة في نموذج المجتمع المثالي المقترح من قبل المذاهب الفكريّة والثقافات الإنسانيّة الأخرى.

- في بحث الإمامة، يحصل خلط بين مفهومَيْ إمامة الأئمة الإثني عشر الخاصّة، والإمامة بمعنى القيادة الملتزمة، ولهذا السبب يبدو إصدار الحكم بشأن بحث الأمّة والإمامة صعباً إلى حدّ ما.

- يُصاب شريعتي بالتناقض في بحث الأمّة والإمامة. فمن جهة، يعتقد بأنّ الأمّة جماعة عقائدية التحق بها الأفراد عن وعي، ومن جهة أخرى، يقول بأنّ على القائد الملتزم أن لا يلتفت إلى أهواء الناس ومعارضتهم، وذلك من أجل تكامل وهداية المجتمع. يجدر القول أنّ رفع هذا التناقض ممكن حينما نعتقد بأنّ القيادة الملتزمة تقود الناس صوب الكمال والتنمية عن طريق برنامج ثوري رغم أنف رغبات بعضهم البعض، في الوقت الذي لم تتحقّق بَعْدُ الأمّة الحقيقيّة التي تتحمّل الأغلبية فيها المعاناة عن وعي ودراية.

- يعتبر أنّ الديمقراطيّة هي واحدة من أقدس آمال الإنسانيّة، إلّا أنّه معارض للديمقراطية بنمطها الغربيّ لسببين: الأول، اختلاطها بالرأسماليّة، فهو يعتقد أنّه ما دامت الرأسماليّة موجودة، فإنّ الديمقراطيّة خدعة ليس إلّا، لأنّه بواسطة المال والدعاية يمكن تغيير آراء الناس بسهولة. والسبب الآخر هو أنّ الديمقراطيّة الغربية هي أحد عوامل الانحطاط الأخلاقيّ للمجتمع الغربيّ.

- يرى أنّ الجهل وعدم وعي الأمّة هما المانع من تحقّق الديمقراطيّة الحقيقية في البلدان المتخلّفة والبلدان النامية، ويرى أنّ الديمقراطيّة في مثل هذه المجتمعات تجعل منها لعبة بيَد القوى الاستعمارية وعناصر الرجعيّة الداخليّة. لهذا يبيّن أنّه لأجل بلوغ الديمقراطيّة الحقيقيّة، لا بدّ من العمل بطريق غير ديمقراطي. لكن هنا يطرح هذا السؤال وهو: ألا تضع مثل هذه النظرية المجتمع في مواجهة خطر الديكتاتوريّة والاستبداد؟ على الرغم من سعْيه لرفع مشكل ظهور الديكتاتوريّة في نظريّته من خلال طرح موضوع تبعيّة القائد لأيديولوجيا واحدة، وأصالة

القيادة وليس القائد، مع هذا يجب القول أنّه من الممكن الْتقاط تصوّرات مختلفة من الأيديولوجيا الواحدة ـ وهو الشيء الذي يذكره هو نفسه تحت عنوان اللّغة الرمزية للدين التي تفضي إلى الْتقاطات متفاوتة منه ـ ويبقى السؤال، أيّ التصوّرات أصحّ؟ إذا قلْنا هو تصوّر القائد، ففي هذه الحالة، إذا رفض المفسّرون الآخرون ذلك التصوّر فهل لإرغامهم على قبول الأيديولوجيا التي يقرّها القائد معنىً غير الاستبداد والديكتاتوريّة؟!

- كما طُرح في بحث عوائق التنمية والتنمية الثقافية، يعتبر شريعتي أنّ الوحدة الفكريّة هي أحد عوامل تخلّف المجتمعات، أما والحال هذا، ألا يجرّ تبنّي أيديولوجيا واحدة المجتمع نحو الاستبداد الفكريّ؟

- يعتقد أنّه ينبغي قيادة المجتمع بالأسلوب الثوري إلى حين ينضج ذلك المجتمع سياسيّاً وفكريّاً، وأن ينتشر الوعي بين طبقات الأمّة. وجدير بنا أن نسأل هنا، ما هو المعيار الدقيق والمحدّد المطروح من أجل تقدير درجة وعي أو عدم وعي هذه القطاعات؟ ومن هو الشخص الذي يجب أن يقوم بتقييمه وتحديده؟ ومتى يصل أفراد المجتمع إلى ذلك المستوى من الوعي والنضج السياسي والاجتماعي لكي يقوموا بتحديد القائد بأنفسهم؟[1]

- في بحث أركان الأمّة، يرى شريعتي من جهة، أنّ الناس هم أحد الأركان الأساسيّة للأمّة، ويعتقد أنّهم صانعو مصيرهم،

---

(1) للاستزادة، أنظر: بيجن عبد الكريمي، **نگاهي دوباره به مباني فلسفه سياسي شريعتي**، ط 1، الناشر: المؤلف، 1991، ص 183 ـ 185.

ومن جهة أخرى، يقوم بالتضعيف والتقليل من أهميّة هذا الدوْر من خلال تضخيم دوْر القيادة الملتزمة.

- على الرغم من سعْي شريعتي للفصل في نظريته بين القيادة الملتزمة والديكتاتوريّة والتفرّد بالرأي، بَيْدَ أنّ هذه النظرية تحمل في ثناياها احتمالات ظهور الديكتاتوريّة.

- بهدف منع ظهور التفرّد بالرأي والاستبداد، أدخل في نظريّته السياسيّة مقولات من قبيل الاجتهاد، إعادة النظر في العقائد، العقلانيّة الدينيّة، رفع الواسطة بين الله والناس، نبذ التقليد العقليّ والعلميّ و...، وأخضعها للبحث والتمحيص، وبهذا يريد أن يصون فلسفته السياسيّة من الزيف والانحراف والخطأ.

ولا بدّ من القول أنّ الخصائص التي يحدّدها شريعتي للأمّة أو المجتمع المثالي في الإسلام هي خصائص جامعة ومتعدّدة الأبعاد، لكن إقامة مثل هذا المجتمع في العصر الحاضر يبدو أمراً خياليّاً ومثاليّاً نوعاً ما، بسبب تضمّنه لأبعاد متعالية ومقدّسة.

- المجتمع المثاليّ في تصوّر شريعتي يشبه في ظاهره من بعض الوجوه المجتمع المثالي الذي رسم ملامحه **ماركس** في كتاباته. فهو يطرح القيادة الملتزمة قبل بلوغ الديمقراطيّة الحقيقيّة في المجتمع التوحيديّ اللّاطبقيّ، فيما يطرح ماركس الديكتاتوريّة البروليتاريّة قبل استقرار الاشتراكيّة النهائية في المجتمع المثالي.

وهذا الموضوع يبيّن بوضوح تأثّره بآراء وأفكار **ماركس**، وإن كان نوعا المجتمع المثالي هذان يختلفان من حيث المضمون اختلافاً واضحاً.

- إنّ شريعتي، من خلال طرْح شعار العرفان والمساواة والحريّة،

يبيّن أنّه يحمل نوعين من التوجّه نحو الدين: التوجّه الفرديّ والتوجّه الاجتماعيّ. في التوجّه الاجتماعي، يكون الدين كأيديولوجيا، أداةً للتغيير والتنمية الاجتماعيّة، الاقتصاديّة والثقافية للمجتمع، وفي التوجّه الفرديّ (العرفان) يوفّر الدين ظروف نموّ القِيَم الأخلاقيّة والكمال المعنويّ للإنسان.

- وعن مقولة العدل يمكن القول: «إنّ البشريّة اليوم بحاجة أكثر من أيّ وقت مضى إلى المساواة؛ لأنّ الهوّة الاقتصاديّة بين الشمال والجنوب على المستوى العالميّ من جهة، والمسافة بين الطبقات الارستقراطيّة والطبقات الفقيرة على المستوى الوطنيّ من جهة أخرى، أصبحت عميقة أكثر من الماضي»[1].

وممّا لا شكّ فيه أنّ شريعتي نفسه محيط بهذه المسألة، ولهذا السبب تشكِّل المساواة أحد أبعاد مثلّثه عن المجتمع المثالي. طبعاً، كما ذُكر سابقاً، هو لا يختزل العدالة في البُعد الاقتصاديّ حصراً، بل إنّه من خلال إلغاء مثلّث الطبقة الحاكمة (الاستبداد، الاستغلال، الاستحمار)، يشير إلى أنّ العدالة يجب أن تكون في الأبعاد السياسيّة والاجتماعيّة والثقافية كذلك.

- في الفلسفة السياسيّة للإمامة (مقولات مثل السياسة لا «*Politic*»، الإصلاح لا الخدمة، الكمال لا السعادة)، وكذلك في بحث المجتمع الباحث عن الكمال، بوصفه إحدى خصائص الأمّة، (مقولات مثل الكمال لا السعادة، الخير لا المنفعة، الصيرورة لا الكينونة و..) تتعارض والتنمية على الظاهر، مع هذا فإنّنا إذا ما

(1) أمير رضائي، تداوم راه شريعتي، چرا؟، چرا شريعتي، مصدر سابق ص 16.

تأمّلنا كتابات شريعتي نتبيّن أنّه يعتقد أنّ البحث عن الكمال هو غاية المجتمع المثالي، وأنّ الوصول إلى هذه الغاية ممكن عن طريق الارتقاء بمستوى الحياة الماديّة والتقدّم الاقتصاديّ و...

وخلاصة الرأي هو، أنّه على الرغم من كلام شريعتي على الأيديولوجيا والمجتمع المثالي والإنسان المثالي، فإنّه لا يقع في فخّ التفكير الدوغماتي (الجزمي) بسبب اعتقاده بمبدأ الاجتهاد في الأيديولوجيا. فهو بصدد الإشارة إلى الأبعاد العامّة للمجتمع المثالي، والإنسان المثالي، وليس تحديد الأُطر والمعايير.

خلاصة الكتاب

التنمية مفهوم معقّد وعام يشمل جميع أبعاد حياة الإنسان. وبنظرة عامّة، هي عبارة عن عمليّة الارتقاء والاعتلاء الماديّ والمعنويّ للمجتمع، والتي توفّر الظروف المناسبة لنموّ وتعالي البشر.

ومن بين الاستراتيجيّات الشائعة في حقل التنمية، يبدو «**الاتّجاه التنظيميّ**» الذي يلحظ مجموعة من العوامل المختلفة الداخليّة والخارجيّة (الاقتصاديّة، الاجتماعيّة، السياسيّة، الثقافيّة)، العلاقات المتقابلة بينها، تباين تأثير كلّ واحدة من هذه العوامل بحسب تباين بناء المجتمعات، وكذلك دوْر العامل الإنسانيّ في التنمية، أنسب استراتيجيّة ممكنة.

وتُعتبر الثقافة أحد العوامل المؤثّرة في عمليّة التنمية. فهي مقولة غامضة تشمل غالباً الجوانب المعنويّة والفكريّة في حياة الإنسان. لكن نظراً لامتداد شرايينها في شؤون الحياة الإنسانيّة كافّة، لذلك، تكتسب التنمية الثقافية أهميّة بالغة.

من جملة الاتّجاهات الشائعة في حقل التنمية الثقافيّة، اتّجاه «التنمية الداخليّة» القادرة على تمهيد الظروف الثقافيّة المناسبة

لحصول تنمية مزدهرة من خلال الاعتماد على الأصول الثلاثة، الإيمان بالثقافة الذاتيّة، تنقية وغربلة المصادر الثقافيّة، والارتباط الواعي مع الثقافات الأخرى.

على الرغم من أنّ لكلّ عضو من أعضاء المجتمع دوْراً في التنمية والتنمية الثقافيّة، فإنّ المبشّرين الحقيقيّين بالتنمية الثقافية هم في الجملة من المثقّفين، ومن بينهم في مجتمعنا الدكتور علي شريعتي، فهو قد دخل ساحة النشاط الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ كمثقّف مسؤول وذلك في ذروة التحدّيات والتجاذبات الموجودة بين التيّارات الفكريّة والقوى الاجتماعيّة، وكذلك في أكثر الفترات حساسيّة من تاريخ إيران التي كانت حبلى بالتحوّلات على مختلف الصُعُد، وطرحَ بعقليّة خلّاقة ومبدعة، آراءً وأفكاراً رائعة حول الثقافة والتنمية الثقافية للمجتمعات الإسلاميّة الشرقيّة.

ومن خلال رؤية جديدة إلى علم الاجتماع، يقوم شريعتي بدراسة وتحليل التغييرات الاجتماعيّة وأشكالها المختلفة من قَبيل الثورة، النهضة، التنمية وغيرها، ويعتبر أنّ العوامل الداخليّة والخارجيّة العامل البعيد والعامل القريب، تعدّد العوامل، مبدأ السببيّة المتبادلة ومبدأ عدم القطعيّة، صادقة فيها.

كذلك في هذا المجال، يُخضِع نظرات **[ماركس وماكس فيبر]** للدراسة والنقد، ويقوم بتقديم نظريَة واقعيَة هي **«ماركس ـ فيبر»** متأثّراً بهما معاً، وهو يعتقد بأنّه في حالة التغييرات الاجتماعيّة ثمّة عمليّة سببيّة متبادلة تحكم العلاقة بين العامل المادّي والمعنويّ، الإنسان والمحيط، الحتميّة التاريخيّة والاختيار، البنية التحتيّة الاقتصاديّة، والبنية الفوقيّة الاقتصاديّة.

إلى ذلك، يرى شريعتي أنّ التغيير يُعَدُّ جزءاً من طبيعة الإنسان والمجتمع والتاريخ، وحيث يعتبر أنّ للتاريخ هدفاً واتّجاهاً متعالياً

تصاعديّاً، لذا، فإنّ نظرته تتّفق تقريباً مع آراء أصحاب الاتّجاه التصاعديّ التكامليّ. لكنّه لا يؤيّد التكامل الأحاديّ الخطّ والمستقيم، وإنّ المجتمعات الشرقيّة سوف تطوي المسير الذي قطعْته المجتمعات الغربيّة، ويعتقد بالتكامل التذبذبيّ الذي يتميّز بارْتفاع وانْخفاض التغيير والتكامل.

كذلك فإنّه يستخدم مصطلحَي «**النهضة**» و«**المؤسّسة**» في أبعاد حياة الإنسان المختلفة لإدراكه أنّ تبدّل النهضة (حركة وثورة) إلى مؤسّسة (توقّف وسكون) في مختلف ميادين الفكر والحياة والمجتمع، هو أمر غير محبَّذ، لذا، يطرح أُسُس النهضة المستديمة (الهجرة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والاجتهاد) كحلول لمنع تبدّل وموت الفكر، وتخلّف المجتمعات وسقوط الحضارات.

لقد أولى شريعتي التنمية اهتماماً بوصفها أحد أشكال التغيير الاجتماعيّ، ومن خلال بيانه أنّها تحديد نقطة مثاليّة، والسعْي لسَوْق الفرد والمجتمع نحو ذلك الهدف المستقبلي، يعتبر أنّ معاييرها ومقاييسها متباينة في الأزمنة والأمكنة المختلفة. إنّه عبْر طرْحه لمفهومين متّصلين بالتنمية [أعني «الرقيّ» (نمو المجتمع) و«التكامل» «تعالي الإنسانيّة»]، وبيان أنّ النظام الحالي للغرب هو نظام راقٍ لا متكامل، يقترح على بلدان العالم الثالث أن يقوموا بإنشاء حضارة تشمل كلا البُعدين. وهو، من خلال هذه الرؤية، يتطلّع، في الواقع، إلى التنمية وفق معيار أبعد من المعيار الاقتصاديّ المحدود، ويأخذ بعيْن الاعتبار الارتقاء والاعتلاء الماديّ والمعنويّ للمجتمع وتعالي الإنسانيّة، كذلك هو يُبدي اهتماماً مضاعفاً لمقولة الثقافة، ويطرح بآراء عميقة وقيّمة بشأنها، انطلاقاً من إدراكه لأهميّة الثقافة في عملية التنمية.

وعن الثقافة وعلاقتها بالحضارة، يعتقد شريعتي أنّ الثقافة ليست

هي التكنولوجيا، الفلسفة، العلم، الفن، الدين، و...، فهذه عناصر مكوّنة للحضارة، إلّا أنّ مجموع هذه العناصر تتشكّل وتتركّب في توالٍ مشترك لجماعة إنسانية، وفي نمطٍ خاص تبرز منه روح يمكن تحسّسها في جميع التمثّلات الماديّة والمعنويّة في حياة الإنسان.

إنّ هذه الروح الجماعيّة، لا تربط أفراد جماعة ما مع بعضهم البعض ارتباطاً عضويّاً وحيويّاً على شكل أعضاء جسد واحد فحسب، بل هي أيضاً تمنح ذلك الجسد وجوداً مستقّلاً ومحدَّداً، ونوعاً من الحياة التي يُعرفون بها على طول التاريخ في إزاء سائر الأجسام الثقافيّة والمعنويّة.

وعن العلاقة بين الثقافة والمجتمع، يرى شريعتي أنّ الثقافة هي الصفة الذاتية والماهيّة المعنويّة للمجتمع، وأنّ اضمحلالها يعرّض استقلال المجتمع للخطر.

ويقول حول العلاقة بين الثقافة والأيديولوجيا، إنّ الأخيرة هي صانعة للثقافة والمدنيّة الحديثة، ولكي تُصان الثقافة من خطر التوقّف والسكون، ينبغي دائماً أن تزوّد بأيديولوجيا فعّالة.

وبخصوص العوامل والإمكانات، وكذلك العوائق والصعوبات التي تواجه التنمية والتنمية الثقافية في الأزمنة والأمكنة المختلفة، يرى، **أولاً**، أنّ العوامل وكذلك العوائق الداخليّة والخارجيّة المختلفة (الاقتصاديّة، السياسيّة، الاجتماعيّة، الثقافيّة، وغيرها) تؤثّر في عمليّة التنمية والتنمية الثقافية، حيث أنّ العوامل والعوائق الداخليّة هي الأكثر حسماً من العوامل والموانع الخارجيّة، **ثانياً**، بالنسبة إلى وجود علاقة متبادلة بينهما، يتباين نصيب كلّ منهما في عمليّة التنمية والتنمية الثقافية، **ثالثاً**، كون التنمية الاقتصاديّة والتنمية الثقافية عمليّتين متكاملتين، تتقدّم التنمية الثقافيّة على التنمية الاقتصاديّة من حيث الأهميّة، ونجاح كلّ تغيير وتحوّل وتنمية يكون

مضموناً حين تتمتّع بقاعدة فكريّة وثقافية مناسبة، مثلما يؤيّد دوْر العوامل الثقافية في التنمية في أوروبّا هذا القول بشكل جيّد.

وفي تعاطيه مع قضية التراث والحداثة التي تشغل بال البلدان النامية، يختار شريعتي طريقاً معقولاً وواقعيّاً على نحْو يدرك هو من جهة أنّ الاعتماد المتشدّد على التقليد وإهمال المكتسبات الماديّة والمعنويّة للغرب، يعقبه الفقر الماديّ والمعنويّ للمجتمع، وفي هذا السياق لا يطرح شعار «**الإصلاح الثوريّ**» كأسلوب مناسب لمواجهة التقاليد، مطالباً بتغيير الثقافة الميّتة ومكافحة الظواهر السلبية للتقاليد، بل هو يوصي أيضاً بالاقتباس الواعي من المنجزات الماديّة والثقافيّة للغرب، أمّا من جهة أخرى، فهو من خلال التمييز بين مَفْهومَي التجدّد والحضارة، يعتقد أنّ الحداثة هي نبْذ التقاليد المحليّة، وتغيير أساليب الاستهلاك في الحياة من القديم إلى الجديد، وهذا بالإمكان استيراده من الخارج كأيّ بضاعة أخرى، في حين أنّ الحضارة ليست ببضاعة، ولا يمكن استيرادها، بل لا بدّ من صناعتها محليّاً، وهي تنشأ من خلال تهذيب النفس، والتأمّل في الذات الوطنيّة وفي الرؤية والتفكّر والمشاعر. وبالاستناد إلى ذلك، يرفض شريعتي الحداثة ويعتقد، **أولاً**، بأنّ التراث ملاذ آمن في مقابل مخاطر الاستعمار حيث يستتبع التفريط به تعريض استقلال المجتمع إلى خطر حقيقي. **ثانياً**، إنّ التقليد اللّاواعي، وإدخال السلع الماديّة والمعنويّة الغربيّة، وإتلاف السلع المحلّية المشابهة، يفضي إلى تقوية اتّجاه التبعيّة والتخلّف .**ثالثاً**، لا بدّ من التأكيد على العوامل الداخليّة، ولا سيّما العامل الثقافيّ في بناء الحضارة الجديدة، وذلك بسبب تباين المقتضيات والشواخص التاريخيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة للمجتمعات النامية عنها لدى المجتمعات الغربيّة.

في الواقع، إنّ شريعتي يختار استراتيجيّة ونموذج «التنمية

الداخلية» كحلّ ثالث، رافضاً خيارَيْ الرجعيّة والحداثة العديمي الجدوى، ويشدّد على أنّه لا بدّ من أن نعتمد على مرتكزاتنا الثقافيّة والأخلاقيّة، وأن نعقد العزم على تنقية وغربلة مصادرنا الثقافيّة، وأن نقوم بأنفسنا بخلق وتصميم إطار وبنيان المجتمع الجديد من خلال التعرّف على الطاقات والمواهب المدفونة في المجتمع، وتقييمها، وأن نقوم باقتباس اللّوازم والعناصر الضروريّة (التي تدخل في عمليّة بناء وتشييد المجتمع في طوْر التأسيس) من المدنيّات الأخرى، ومن جملتها المدنيّة الغربية، وذلك عن طريق المعرفة والإدراك الدقيق وعلى أساس المتطلّبات والمقتضيات التي تنسجم مع ظروف مجتمعنا.

يعتقد شريعتي بأنّ الدين يحتلّ موقعاً خاصّاً في مسيرة التنمية الداخليّة، وذلك لأنّ تاريخ وثقافة الشعوب ـ من وجهة نظره ـ ممتزجان بروح الدين. على غرار تأكيد الذات الثقافية، هناك تأكيد للذات الدينية أيضاً، كما أنّ تنقية وغربلة المصادر الثقافية تقترن بتنقية مماثلة على صعيد المصادر الدينية، وأنّ التبادل الواعي مع الثقافات الأخرى، ومن جملتها الثقافة الغربية، يكون ممكناً حينما يتمّ عن طريق تقوية الدين في مقابل المدارس والأيديولوجيّات الأخرى، لكي لا تُقهر ولا تُهزم ثقافة المجتمع أمام ثقافة الآخر.

هذه المكانة التي يحظى بها الدين في عمليّة التنمية والتنمية الثقافية، تُعتبر أحد الدلائل التي أدّت بشريعتي إلى بذل اهتمام خاصّ بالدين وعلاقته بالثقافة. مع هذا فإنّ هذا الاهتمام، لا سيّما ما يخصّ التنمية، هو توجّه متناقض، وهو أيضاً ناجم ـ على حدّ تعبيره ـ عن وجود نوعين من الدين، فبحسب رأيه، أنّ الدين التوحيديّ والأيديولوجيّ والما وراء العلمي، يقع في مقابل دين الشِّرْك التقليديّ والمادون العلميّ، ففي الحالة الأولى، يكون الدين

بمثابة عامل للتنمية والتنمية الثقافية، وفي الحالة الثانية، يقوم بدوحر المعرقل لهما.

كما يرى أنّ هذا الدوْر المتناقض للدين يعود إلى أنّ الأديان التي جاءت من أجْل الحريّة والمساواة والرقيّ والتكامل قد انحرفتْ على مدى التاريخ ولأسباب مختلفة (من قبيل استغلال الطبقة الحاكمة، امتزاج التراث بالدين وغير ذلك)، وتحوّلت إلى وسائل لجمود وتخلّف الناس والمجتمع. في هذا السياق، ولأجل أن يؤدّي الدين دوْره الإيجابيّ في عمليّة التنمية الثقافية، يطرح شريعتي ضرورة ديناميكيّة الدين أي تحديث الفكر الديني، ومواكبة الدين لحركة الزمن، ويذكّر، متأثّراً بـ (ماكس فيبر) بالدوْر المُزْدَوِج للدين في تنمية أوروبّا كنموذج تاريخيّ، ويشير خلال أبحاث عديدة إلى أنّ المذهب الكاثوليكيّ هو أحد الأسباب الرئيسية وراء ركود أوروبّا وتخلّفها في فترة القرون الوسطى، ولكن مع ظهور حركة الإصلاح الدينيّ التي بدأها المذهب البروتستانتي في ما بعد توفّرت الظروف الثقافية والدينية المناسبة للتنمية في أوروبّا.

لقد نالَ الإسلام أكثر من باقي الأديان اهتمام وحظوة هذا المنظّر الإسلاميّ، فعن علاقة الإسلام والتنمية يعتقد بأنّ الإسلام (وبالأخصّ التشيّع) قد جاء لغرض سعادة ورقيّ المجتمع والإنسانيّة. لكن ولأسباب مختلفة (من جملتها تبديل الإسلام من الحالة الأيديولوجيا إلى الحالة التقليديّة النمطيّة، استغلال الطبقة الحاكمة، الاغتراب عن العصر...) انحرف هذا الدين، لذا فهناك نوعان من الإسلام والتشيّع: الإسلام والتشيّع الحقيقيّان المنفتحان والتقدّميّان، والإسلام والتشيّع المتخلّفان والمزيّفان والمتحجّران.

في هذا السياق ينوّه شريعتي عبر طرح موضوعات من قَبيل لغة القرآن الرمزيّة وثبات حقيقة الإسلام وتغيّر فهْمنا، إلى ضرورة

ديناميكيّته على مرّ الزمان بواسطة الاجتهاد. كذلك يجهد، إيماناً منه بهذه الحقيقة الخطيرة وهي «أنّ الإسلام دين راقٍ، لكنّ امتلاك دين راقٍ غير كافٍ لعمليّة التنمية»، يجهد من أجل تقوية الإسلام مرّة ثانية، ويعرض بهذا الخصوص حلولاً عمليّة للتعرّف العميق على الإسلام، وتجديد بنيان المدرسة الإسلاميّة، أَدْلَجة الإسلام، وتنقية وغربلة المصادر الإسلاميّة. وقد شمّر عن ساعديه طيلة حياته للقيام بهذه المهمّة الخطيرة، وقام باستخراج العقائد والمفاهيم المناسبة للتنمية والتنمية الثقافية من بطن الإسلام الأصيل والحقيقيّ.

إلى ذلك، يتناول شريعتي بدقّة أوضاع مجتمعات العالم الثالث والبلدان الإسلاميّة من خلال نظرة تاريخيّة وسوسيولوجيّة، ويخلص إلى هذه النتيجة وهي أنّ هذه المجتمعات تمرّ في مرحلة انتقاليّة حسّاسة، بحيث أنّ أدنى إهمال سيؤدّي بها إلى هاوية التقهقر والتخلّف. ولعلّ إحدى الخصوصيّات التي تميّز هذه المجتمعات هي أنّ أساسها وبنيانها يقومان على التراث التقليديّ، لكنّها عندما تميل إلى المدنيّة الحديثة، تنقطع بشكل مفاجئ وغير طبيعيج عن تراثها، وتقوم بتقليد نظام المجتمع العصريّ في الشكل والظاهر.

إنّ عدم تطابق البنيان هذا مع شكل وظاهر النظام الجديد، بعبارة أخرى، إنّ اصطدام التراث بالحداثة، يُفضي إلى أنواع من الأمراض والأزمات النفسيّة، الاجتماعيّة، الثقافيّة، تندرج في خانة «**الاغتراب الثقافيّ**» الذي يؤدّي إلى شلّ القدرة على التفكير، الإبداع، القدرة على اتّخاذ القرار، والرؤية النقديّة، وذلك بسبب الانقطاع الذي تنقصه التجربة عن تاريخنا وثقافتنا وديننا، وضياع الهويّة الذاتية أمام الثقافة الأجنبيّة، وينتهي ذلك إلى رواج النزعة إلى التقليد والاستهلاك، وبكلمة واحدة، تعزيز عوامل التخلّف عن مسيرة التنمية.

من جانب آخر، يقترح شريعتي، متأثّراً بالشيخ **جمال الدين الأفغاني** و**محمد إقبال** وآخرين، إطروحة «**العودة إلى الذات**» بهدف معالجة هذا الداء الثقافيّ والاجتماعيّ. ومن المؤكّد أنّ هذه الأطروحة لا تعني مطلقاً العودة الرجعيّة إلى الماضي، بل العودة النقديّة والعلميّة إلى ثقافتنا وتاريخنا وديننا وأمّتنا، والتي تتيسّر عن طريق المعرفة العلميّة والثقافة والدين، وتنقيتها وغربلتها وأيضاً، التعرّف والارتباط الواعي بثقافات الأُمم الأخرى. في الحقيقة، إنّ نظرية «**العودة إلى الذات**» هي وجه آخر من أوجه نظريّة التنمية الداخليّة.

ومن خلال رسمه للمخروط الثقافيّ للمجتمع، لا يشير شريعتي إلى التحوّل الفكريّ والثقافيّ للمجتمع في المراحل التاريخيّة المتعاقبة فحسْب، بل يوضح كذلك، دور شرائح المجتمع المختلفة في عمليّة التنمية الثقافية. فهو يقسّم طبقات المجتمع إلى ثلاث مجاميع: عامّة الناس، طبقة المثقفين، والمثقّفون، ويعتقد بأنّ المثقّفين الذين يتمتّعون برؤية منفتحة وواضحة ومتحوّلة ونقدية عن العالم، يؤدّون أكثر الأدوار تأثيراً في عمليّة التنمية الثقافية، بحيث أنّ المجتمعات الفاقدة للطبقة المثقّفة هي، بشكل عامّ، مجتمعات راكدة وميّتة. ولأجْل عرض نموذج في هذا المجال، يشير بوضوح، عبْر رسْم مخروط ثقافيّ للقرون الوسطى والقرون الحديثة في أوروبّا، إلى الدوْر الرئيسيّ للمثقّفين في التنمية في القارة الأوروبيّة.

وفي باب رسالة ودوْر المثقّف في التنمية الثقافية للمجتمع، يعتبر شريعتي أنّ المعرفة العلمية والحسّية للمجتمع والتاريخ، وطرْح وتدوين الأيديولوجيا والإجراء العمليّ، هي أهمّ مراحل عمل المثقّف، ويوضّح ضمن بحوث مستفيضة ومُسهَبة، كيف يستطيع المثقّف بشكل مسؤول تمهيد طريق التنمية والتنمية الثقافية عن طريق

معرفة عوامل وأسباب التنمية والتخلّف، وتقديم طرق عَمَلانية مناسبة في هذا المجال وتطبيقها.

في الوقت الذي يتحدّث فيه شريعتي عن رسالة المثقّف، يحول بشدّة دون تقلّب المثقّف في القوالب النمطيّة الدوغماتيّة الخاضعة للمعايير والمقاييس عبر طرْح بحوث من قَبيل نسبيّة مسؤوليّة المثقّف، تطويع الأيديولوجيا على الواقع، وإعادة النظر في المعتقدات.

وعبْر إلقاء نظرة علميّة ونقديّة على التيّار التنويريّ في الشرق والبلدان الإسلاميّة، يقارن بينه وبين تيّار التنوير في الغرب، وعن سبب عدم نجاح هذا التيّار، يعتقد بأنّ المثقّف الغربي، كانت خصوصيّاته ردّة فعل طبيعية إزاء المجتمع ومن أجْل خلاصه ورقيّه، والمثقّف في الشرق قام بتقليده في هذه الخصوصيّات من خلال ابتعاده عن تاريخه واغترابه عن ثقافته وقيَمه المعنويّة وبيئته الاجتماعيّة، مثلما بادر إلى محاربة الدين محاكاةً له. ولقد أنتجتْ محاربة الدين في الغرب حريّة الفكر وتطوّر العقل، بينما في الشرق، أدّتْ إلى إزالة حاجز الدين الذي كان يقف بوجه نفوذ الاستعمار إلى تأخّر التنمية في هذه المجتمعات.

كذلك يرى أنّه، وبهدف تحقّق التنمية الشاملة، يجب على المثقّف أن يلحظ متطلّبات وشروط وإمكانات مجتمعه، ونظراً لهيمنة روح الدين على المجتمعات الإسلاميّة، وأنّ الإسلام دين رقيّ وتكامل، ويحمل في باطنه المعتقدات المساعدة على التنمية، لذا، فإنّ الاعتماد على الدين في عمليّة التنمية والتنمية الثقافية في مثل هذه المجتمعات هو ضرورة واضحة وجليّة.

في سياق آخر يعتبر شريعتي أنّ الروّاد الحقيقيين للتنمية الثقافية في المجتمعات الإسلاميّة هم «**المثقّفون الدينيّون**»، ويقوم في هذا السياق برسم الخطوط العامّة لرسالتهم من خلال تحليل الأوضاع

الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة للمجتمعات الإسلاميّة: معرفة الإسلام، معرفة العالم وحضارة الغرب، العودة إلى الذات، تنقية وغربلة المصادر الثقافيّة والدينيّة، أَدْلَجة الدين... كذلك يقوم بإصلاح التيّار التنويريّ عن طريق تحديد الأمراض الاجتماعيّة، وتشخيص الثغرات التي تصيب الحركة التنويريّة مع طرح الحلول المناسبة لمعالجتها.

كما يعتقد بأنّ صناعة المجتمع النموذجي أو «المدينة الفاضلة» تعبّر عن حاجة فطريّة عند البشر. ويذكر أنّ المدارس الفكريّة والثقافات الإنسانيّة عاجزة وغير قادرة على تأسيس المجتمع المثاليّ. ثم ينتقد بدقّة علميّة الحضارة الغربيّة، وفي الوقت ذاته يُثني على المنجزات العلميّة والصناعيّة لتلك الحضارة، ويؤكّد على الاقتباس الواعي منها، ويقول بأنّ الحضارة الغربية المعاصرة ليست حضارة مثاليّة، وهو يعرّف «الأمّة» من خلال المعرفة العميقة التي يختزنها عن الإسلام، باعتبارها المجتمع المثالي المنشود.

إنّ شريعتي، وبالاستعانة بعلم فقه اللّغة (الفيلولوجيا)، لا يجد مفهوم الأمّة أعمق وأغنى من المفاهيم المشابهة له، مثل المجتمع، الطائفة، الطبقة وغيرها، فحسْب، بل هو يعتبرها أيضاً، عبْر بيان السمات الشاملة والمتعدّدة الأبعاد (مثل المجتمع القائم على أساس الاقتدار المادّي والمعنويّ، المجتمع المؤسّس على قاعدة العلم، العدالة والقدرة، المجتمع الناهض على أساس العرفان، المساواة والحريّة، المجتمع الباحث عن الكمال وغيرها)، يعتبرها أرقى من المجتمع المثالي في المدارس والثقافات الأخرى، وهو على إيمان بأنّه على عكس المجتمع النموذجيّ في المذاهب الأخرى والذي هو ذو طبيعة خياليّة، فإنّه يمكن تأسيس الأمّة التي تكون مثالاً يُحتذى به للمجتمعات الأخرى عن طريق التمسّك بالإسلام، باعْتباره

أيديولوجيا، وعن طريق توجيه قيادة ملتزمة هي نموذج لصناعة الإنسان، وكذلك عن طريق المشاركة الفعّالة للناس.

وأخيراً، يبيّن شريعتي عبْر طرْح مبحث الإنسان المثاليّ، وخصوصيّاته، أنّ الهدف النهائيّ من التنمية والتنمية الثقافيّة، وتأسيس المجتمع النموذجيّ، هو صنع الإنسان المثالي.

المصادر والمراجع

ألف ـ مؤلفات شريعتي

1 ـ شريعتي، علي: أمام جمهور قريب (**با مخاطب هاي آشنا**)، «الأعمال الكاملة 1»، منشورات حسينية إرشاد، طهران، 1977.

2 ـ شريعتي، علي: التهذيب الثوري للنفس (**خودسازي انقلابي**)، «الأعمال الكاملة 2»، منشورات حسينية إرشاد، طهران، 1977.

3 ـ شريعتي، علي: العودة (**بازگشت**)، «الأعمال الكاملة 4»، منشورات حسينية إرشاد، طهران، 1978.

4 ـ شريعتي، علي: نحن وإقبال (ما واقبال)، «الأعمال الكاملة 5»، منشورات حسينية إرشاد، طهران، 1978.

5 ـ شريعتي، علي: دراسة لمناسك الحج، (**تحليلي از مناسك حج**)، «الأعمال الكاملة 6»، منشورات حسينية إرشاد، طهران، 1978.

6 ـ شريعتي، علي: الشيعة، **(شيعه)** «الأعمال الكاملة 7»، منشورات حسينية إرشاد، طهران، 1978.

7 ـ شريعتي، علي: الدعاء **(نيايش)**، «الأعمال الكاملة 8»، منشورات حسينية إرشاد، طهران، 1978.

8 ـ شريعتي، علي: التشيع العلوي والتشيع الصفوي **(تشيع علوي وتشيع صفوي)**، «الأعمال الكاملة 9»، منشورات تشيع، طهران، 1978.

9 ـ شريعتي، علي: الاتجاه الطبقي في الإسلام **(جهت گيري طبقاتي در اسلام)** «الأعمال الكاملة 10»، مكتب تدوين تراث الشهيد شريعتي، طهران، 1980.

10 ـ شريعتي، علي: تاريخ الحضارة 1 **(تاريخ تمدن 1)**، مكتب تدوين تراث الشهيد شريعتي، طهران، 1980.

11 ـ شريعتي، علي: تاريخ الحضارة 2 **(تاريخ تمدن 2)**، مكتب تدوين تراث الشهيد شريعتي، طهران، 1980.

12 ـ شريعتي، علي: الهبوط **(هبوط)** «الأعمال الكاملة 13»، مكتب تدوين تراث الشهيد شريعتي، طهران، 1980.

13 ـ شريعتي، علي: الهبوط في الصحراء **(هبوط در كوير)**، «الأعمال الكاملة 13»، ط. السادسة، منشورات چاپخش، طهران، 1994.

14 ـ شريعتي، علي: تاريخ معرفة الأديان 1 **(تاريخ وشناخت اديان1)** «الأعمال الكاملة 14»، انتشارات تشيع، طهران، 1980.

15 ـ شريعتي، علي: تاريخ معرفة الأديان 2 **(تاريخ وشناخت**

اديان2) «الأعمال الكاملة 15»، انتشارات تشيع، طهران، 1980.

16 ـ شريعتي، علي: الدراسات الإسلامية 1 **(اسلام شناسي1)**، «الأعمال الكاملة 16»، منشورات قلم، طهران، 1982.

17 ـ شريعتي، علي: الدراسات الإسلامية 2 **(اسلام شناسي2)**، «الأعمال الكاملة 17»، منشورات قلم، طهران، 1982.

18 ـ شريعتي، علي: الدراسات الإسلامية 3 **(اسلام شناسي3)**، «الأعمال الكاملة 18»، منشورات قلم، طهران، 1982.

19 ـ شريعتي، علي: الحسين، وارث آدم **(حسين وارث آدم)**، «الأعمال الكاملة 19»، ط 5، منشورات قلم، طهران، 1992.

20 ـ شريعتي، علي: ما العمل؟ **(چه بايد كرد؟)**، «الأعمال الكاملة 20»، ط. الثانية، منشورات قلم، طهران، 1989.

21 ـ شريعتي، علي: المرأة **(زن)**، «الأعمال الكاملة 21»، منشورات سبز، طهران، 1981.

22 ـ شريعتي، علي: دين ضدّ الدين **(مذهب عليه مذهب)**، «الأعمال الكاملة 22»، منشورات سبز، طهران، 1981.

23 ـ شريعتي، علي: الرؤية الكونية والأيديولوجيا **(جهان بيني وايدئولوژي)** «الأعمال الكاملة 23»، منشورات مونا، طهران، 1982.

24 ـ شريعتي، علي: الإنسان **(انسان)**، «الأعمال الكاملة 24»، ط. الثالثة، منشورات الهام، 1990.

25 ـ شريعتي، علي: الإنسان المتغرّب عن ذاته **(انسان بي**

خود)، «الأعمال الكاملة 25»، منشورات قلم، طهران، 1981.

26 ـ شريعتي، **علي علي**، «الأعمال الكاملة 26»، ط. الخامسة، منشورات آمون، طهران، 1992.

27 ـ شريعتي، علي: مراجعة للهوية الإيرانية الإسلامية **(بازشناسي هويت ايراني اسلامي)** «الأعمال الكاملة 27»، ط 3، منشورات الهام، طهران، 1992.

28 ـ شريعتي، علي: منهج اكتشاف الإسلام **(روش شناخت اسلام)** «الأعمال الكاملة 28»، ط. الأولى، منشورات چاپخش، طهران، 1983.

29 ـ شريعتي، علي: موعد مع إبراهيم **(ميعاد با ابراهيم)**، «الأعمال الكاملة 29»، ط 5، منشورات مونا، طهران، 1991.

30 ـ شريعتي، علي: الدراسات الإسلامية **(اسلام شناسي)**، «الأعمال الكاملة 30»، ط 3، منشورات چاپخش، طهران، 1992.

31 ـ شريعتي، علي: خصائص القرون المعاصرة **(ويژگيهاى قرون جديد)**، «الأعمال الكاملة 31»، ط 4، منشورات چاپخش، طهران، 1991.

32 ـ شريعتي، علي: الفن **(هنر)**، «الأعمال الكاملة 32»، منشورات انديشمند، طهران، 1982.

33 ـ شريعتي، علي: أحاديث الوحدة **(گفت گوهاى تنهايي)**، الجزء الأول، «الأعمال الكاملة 33»، منشورات آگاه، طهران، 1983.

34 ـ شريعتي، علي: أحاديث الوحدة **(گفت گوهاى تنهايي)**، الجزء الثاني، «الأعمال الكاملة 33»، منشورات سبز، طهران، 1981.

35 ـ شريعتي، علي: رسائل **(نامه ها)**، «الأعمال الكاملة 34»، ط 2، منشورات قلم، طهران، 1987.

36 ـ شريعتي، علي: مؤلفات متنوعة **(آثار گونه گون)**، الجزء الأول، «الأعمال الكاملة 35»، منشورات مونا، طهران، 1985.

37 ـ شريعتي، علي: مؤلفات متنوعة **(آثار گونه گون)**، الجزء الثاني، «الأعمال الكاملة 35»، منشورات آگاه، طهران، 1987.

38 ـ شريعتي، علي: كلمة عن الكتاب **(سخني درباره كتاب)**، منشورات چاپخش، طهران، 1977.

ب ـ المراجع

39 ـ ابركرامبي، نيكولاس؛ ستيفن، هيل؛ برايان، اس تيرنر: معجم علم الاجتماع **(فرهنگ جامعه شناسي)**، ترجمة حسن پويان، ط 2، منشورات چاپخش، طهران، 1981.

40 ـ آزاد ارمكي، تقي: التراث، الحداثة، التنمية (سنت، نو«رايي وتوسعه)، فرهنگ وتوسعه، السنة الرابعة، العدد 17، 1995.

41 ـ اخوي، شاهرخ: الفكر الاجتماعي عند الشيعة **(تفكر اجتماعي شيعه)**، شريعتي في العالم، تدوين وترجمة: حميد أحمدي، ط 2، الشركة المساهمة للنشر، طهران، 1987.

42 ـ أديبي، حسين: مبادئ علم الإناسة **(زمينه انسان شناسي)، ط 2، طهران، 1977.**

43 ـ ازكيا، مصطفى: سوسيولوجيا التنمية وانعدام التنمية في الريف الإيراني **(جامعه شناسي توسعه وتوسعه نيافتگى روستايي ايران)**، منشورات اطلاعات، طهران، 1986.

44 ـ اسلامي ندوشن، محمد علي: لنصغ إلى الأحاديث **(سخن ها را بشنويم)**، ط. السابعة، الشركة المساهمة للنشر، طهران، 1993.

45 ـ اسلامي ندوشن، محمد علي: الثقافة وشبه الثقافة **(فرهنگ وشبه فرهنگ)**، ط. الثالثة، منشورات يزدان، طهران، 1992.

46 ـ ألغار، حامد: الإسلام كأيديولوجيا **(اسلام به عنوان ايدئولوژي)**، شريعتي في العالم، تدوين وترجمة: حميد أحمدي، ط 2، الشركة المساهمة للنشر، طهران، 1987.

47 ـ ألغار، حامد: **الثورة الإسلامية في إيران** (4 أحاديث)، ترجمة: مرتضى أسدي وحسن چيذري، منشورات قلم، طهران، 1981.

48 ـ إحسان أميد: العاصفة السياسية في إيران، بمناسبة الذكرى الثالثة لاستشهاد الدكتور علي شريعتي، إعداد: علي جان زاده، منشورات همگام، طهران، 1979.

49 ـ اين گلهارت، رونالد: التحول الثقافي في المجتمعات الصناعية المتطوّرة (تحول فرهنگى در جوامع پيشرفته صنعتي)، ترجمة مريم وتر، منشورات كوير، طهران، 1994.

50 ـ بتومور، تي.بي.: النخبة والمجتمع **(نخبگان وجامعه)**، ترجمة: علي رضا طيب، منشورات جامعة طهران، 1990.

51 ـ علي رضا بختياري: القالب والمضمون في حركه شريعتي **(فرم ومحتوا در حركت شريعتي)**، موعد مع علي، المهرجان السادس عشر لذكرى استشهاد الدكتور علي شريعتي، ط 1، منشورات تفكر، طهران، 1992.

52 ـ حسين بشيرية: المؤسسات السياسية والتنمية **(نهادهاي سياسي وتوسعه)**، فرهنگ وتوسعه، السنة الأولى، العدد 3، 1992.

53 ـ بيات فيليب، منغل: الشيعة في السياسة الإيرانية المعاصرة، ودور الدكتور علي شريعتي **(شيعه در سياست معاصر ايران ونقش دكتر علي شريعتي)**، شريعتي في العالم، تدوين وترجمة: حميد أحمدي، ط 2، الشركة المساهمة للنشر، طهران، 1987.

54 ـ ترابي، علي أكبر: علم الإناسة **(مردم شناسي)**، ط 4، منشورات چهره، تبريز، 1978.

55 ـ تودارو، مايكل: التنمية الاقتصادية في العالم الثالث، المجلد الأول، ترجمة غلام علي فرجادي، وزارة التخطيط، طهران، 1985.

56 ـ تومينك، كينيجي: تصنيف الاتجاهات المنهجية في مسألة التنيمة **(گونه شناسي رويكردهاي روش شناختي براي توسعه)**، ترجمة: علي طايفي، (فرهن« وتوسعه)، السنة الرابعة، العدد 17، 1995،

57 ـ تنهائي، حسين أبو الحسن: نظريات علم الاجتماع (2)

(نظريه هاي جامعه شناسي (2))، ط 1، منشورات جامعة بيام نور، طهران، 199.

58 ـ غلام عباس توسلي، عشر مقالات في علم الاجتماع الديني وفلسفة التاريخ، مع نظرة في حياة وأفكار الدكتور علي شريعتي **(ده مقاله در جامعه شناسي ديني وفلسفه تاريخ با تأملي در زندگي وانديشه دكتر علي شريعتي)**، ط 1، منشورات قلم، طهران، 1990.

59 ـ توسلي، غلام عباس: شمولية مفهوم التنمية وعلاقته بالثقافة **(جامعيت مفهوم توسعه ورابطه آن با فرهنگ)**، السنة الثالثة، العدد 15، 1994.

60 ـ جان زاده، علي: بعضاً من أحاديثه **(بعضي از گفتارهاي او)**، بمناسبة الذكرى الثالثة لاستشهاد الدكتور علي شريعتي، منشورات همگام، طهران، 1979.

61 ـ جعفري، محمد مهدي: **مكانة الدكتور علي شريعتي في إحياء الفكر الإسلامي**، المهرجان التاسع لاستشهاد الدكتور علي شريعتي، باهتمام أمير رضائي، ط. الأولى، منشورات چاپخش، طهران، 1986.

62 ـ حبيبي، أحمد: هل التنمية المستقلة أمر ممكن؟ **(آيا توسعه مستقل امكان پذير است)**، كتاب توسعه، العدد 2، منشورات توسعه، 1991.

63 ـ حنيف نجاد، حامد: تبلور الثورة وترسيخها **(تكوين وتعميق انقلاب)**، الجزء الثاني، منشورات فرپخش، طهران، 1988.

64 ـ خدوري، مجيد: تجديد الحياة السياسية للإسلام، من

السيد جمال الدين الأفغاني حتى الإخوان المسلمين، **(تجديد حيات سياسي اسلام از سيد جمال تا اخوان المسلمين)** نقد وترجمة: حميد أحمدي، منشورات إلهام، طهران، 1980.

65 ـ الدسوقي شتا، إبراهيم: شريعتي ونظرية العودة إلى الذات **(شريعتي وتئوري بازگشت به خويش)**، شريعتي في العالم، تدوين وترجمة: حميد أحمدي، ط 2، الشركة المساهمة للنشر، طهران، 1987.

66 ـ راسخ، شابور: التربية والتعليم في عالم اليوم من منظار علم الاجتماع **(تعليم وتربيت در جهان امروز از نظر جامعه شناسي)**، الاقتصاد والتخطيط، ط 2، منشورات أمير كبير، طهران بلا تاريخ.

67 ـ رجائي، علي: «**مكانة شريعتي في الفكر الاجتماعي الشيعي**»، المهرجان الثاني عشر لذكرى استشهاد الدكتور علي شريعتي، باهتمام أمير رضائي، ط 1، 1989.

68 ـ قلي، علي رضا: سوسيولوجيا الاستبداد **(جامعه شناسي خودكامگى)**، ط 1، منشورات ني، طهران، 1991.

69 ـ رضائي، أمير: إطلالة على حياة الدكتور علي شريعتي **(شمه اي از زندگينامه دكتر علي شريعتي)**، المهرجان الثاني عشر لذكرى استشهاد الدكتور علي شريعتي، ط 1، إعداد: أمير رضائي، 1989.

70 ـ رضائي، أمير: شريعتي وماركس ـ وفيبر **(شريعتي وماركس ـ وفيبر)**، المهرجان التاسع لذكرى استشهاد الدكتور علي شريعتي، ط 1، 1986.

71 ـ رضائي، أمير: مواصلة نهج شريعتي، لماذا؟ ولماذا شريعتي؟ (**تداوم راه شريعتي، چرا؟، چرا شريعتي؟**)، الجزء الأول، مكتب البحوث الثقافية للدكتور علي شريعتي، 1997.

72 ـ روح الأميني، محمود: مبادئ علم الثقافة (**زمينه فرهنگ شناسي**)، ط. الثانية، منشورات عطار، طهران، 1989.

73 ـ روح الأميني، محمود: مبادئ علم الإناسة (**مباني انسان شناسي**)، ط. 5، منشورات عطار، طهران، 1993.

74 ـ زكريايي، محمد علي: الفلسفة وعلم الاجتماع السياسي (**فلسفه وجامعه شناسي سياسي**)، المجلد الأول، ط 1، منشورات الهام، طهران، 1993.

75 ـ زكريايي، محمد علي: الفلسفة وعلم الاجتماع السياسي (**فلسفه وجامعه شناسي سياسي**)، المجلد الثاني، ط 1، منشورات الهام، طهران، 1993.

76 ـ ساروخاني، باقر: سوسيولوجيا الاتصالات (**جامعه شناسي ارتباطات**)، ط 2، منشورات كيهان، طهران، 1991.

77 ـ عبد العزيز ساشادينا، علي شريعتي مؤدلج الثورة الإيرانية (**علي شريعتي، ايديولوگ انقلاب ايران**)، شريعتي في العالم، تدوين وترجمة: حميد أحمدي، ط 2، الشركة المساهمة للنشر، طهران، 1987

78 ـ سامي، كاظم: مسيرة تبلور فكر شريعتي (**روند شكل گيري تفكر شريعتي**)، المهرجان التاسع لاستشهاد الدكتور علي شريعتي، ط 1، منشورات چاپخش، طهران، 1986.

79 ـ ستوده، هدايت الله: مدخل إلى علم النفس الاجتماعي (**درآمدي بر روان شناسي اجتماعي**)، مؤسسة منشورات آواي نور، طهران، 1994.

80 ـ سحابي، عزت الله: تاريخ الحركة الوطنية الإيرانية (**تاريخ جنبش ملي ايران**)، الشركة المساهمة للنشر، طهران، 1985.

81 ـ سروش، عبد الگريم: قصة أرباب المعرفة (**قصه ارباب معرفت**)، ط 2، مؤسسة صراط الثقافية، طهران، 1994.

82 ـ سروش، عبد الگريم: الأيديولوجية والدين النبوي (**ايدئولوژي ودين نبوي**)، كيان، السنة السادسة، العدد 31، 1993.

83 ـ سعيدي، جعفر: كرونولوجيا سيرة علي شريعتي، شخصية وفكر الدكتور علي شريعتي (**سالشمار زندگى علي شريعتي، شخصيت وانديشه علي شريعتي**)، ط 2، منشورات چاپخش، طهران، 1990.

84 ـ شريعت رضوي، پوران: صورة لحياة (**طرحي از يك زندگى**)، ط 1، منشورات چاپخش، طهران، 1995.

85 ـ شمس الواعظين، ماشاء الله: التنمية الثقافية (**توسعه فرهنى**)، كيان، السنة الأولى، العدد 2، 1991.

86 ـ صالحي، ن.: الثقافة السياسية للنخب والتنمية السياسية (**فرهنگ سياسي نخبگان وتوسعه سياسي**)، فرهنگ وتوسعه، السنة الرابعة، العدد 17، 1995.

87 ـ عبد الكريمي، بيجن: نظرة جديدة في مبادئ الفلسفة

السياسية عند شريعتي (**نگاهى دوباره به مباني فلسفه سياسي شريعتي**)، ط 1، الناشر: المؤلف، 1991.

88 ـ عبيدي، أ.ح.ح.: الدكتور علي شريعتي: حياته وفكره، شريعتي في العالم (**حيات وانديشه دكتر علي شريعتي، شريعتي در جهان**)، تدوين وترجمة: حميد أحمدي، ط 2، الشركة المساهمة للنشر، طهران، 1987.

89 ـ عرفاني، سروش: علي شريعتي، المعلم الثوري (**علي شريعتي معلم انقلاب**)، شريعتي في العالم، تدوين وترجمة حميد أحمدي، ط 2، الشركة المساهمة للنشر، طهران، 1987.

90 ـ علاقبند، علي: سوسيولوجيا التربية والتعليم (**جامعه شناسي آموزش و رورش**)، ط 8، مكتبة فروردين، طهران، 1992.

91 ـ عمراني، محمود: **نظرة سريعة إلى استراتيجية، ميثودولوجيا، وايديولوجية شريعتي، لماذا شريعتي؟**، الجزء الأول، مكتب البحوث الثقافية للدكتور علي شريعتي، 1997.

92 ـ عمراني، محمود: جذور الفكر الديني (**ريشه هاي تفكر مذهبي**)، **إحياء**، الجزء الثاني، منشورات فرپخش، طهران، 1998.

93 ـ عميد، حسن: **معجم عميد** (فرهنگ فارسي عميد)، ط. الأولى، طهران، 1964.

94 ـ فرهنگی، علي أكبر: التكنولوجيا والارتقاء الثقافي (**تكنولوژي وتكامل فرهنكى**)، ط. 1، منشورات فرهنگ خانه اسفار، طهران، (بدون تاريخ).

95 ـ قاضيان، حسين: نظريات التنمية والعوامل الثقافية (**نظريه هاي توسعه وعوامل فرهنگى**)، فرهنگ وتوسعه، السنة الأولى، العدد 4، 1992.

96 ـ قانعي راد، محمد أمين: أعظم من أسطورة، نموذج المجتمع المثالي (**فربه تر از اسطوره، طراحي جامعه ايده آل**)، صحيفة جهان اسلام، عدد ثقافي خاص، العدد السابع، 1994.

97 ـ كريمي، زهراء: نقد على كتاب استراتيجية التنمية الداخلية (**نقدى بر كتاب استراتژي توسعه درون زا**)، كتاب توسعه، العدد الثاني، ط 1، منشورات توسعة، طهران، 1991.

98 ـ كوين، بروس: مدخل إلى علم الاجتماع (**درآمدي به جامعه شناسي**)، ترجمة محسن ثلاثي، ط. 5، منشورات فرهن« معاصر، طهران، 1994.

99 ـ كلابي، سياوش: سوسيولوجيا التنمية والنظرة التنظيمية (**جامعه شناسي توسعه ونگرشى سيستمي**)، كتاب التنمية، العدد 2، ط. الأولى، منشورات التنمية، 1991.

100ـ روشير، غي: التحولات الاجتماعية (**تغييرات اجتماعي**)، ترجمة منصور وثوقي، ط 2، منشورات ني، طهران، 1989.

101ـ غي روشير، **الفعل الاجتماعي** «***Social Action***»، ترجمة هما زنجاني زاده، منشورات جامعة الفردوسي، مشهد، 1988.

102ـ محسني، منوتشهر: علم الاجتماع العام (**جامعه شناسي عمومي**)، ط. 9، مكتبة طهوري، طهران، 1989.

103ـ محمدي، مجيد: معرفة الدين عند شريعتي، نموذج المجتمع المثالي (**دين شناسي شريعتي، طراحي جامعه ايده آل**)، عدد ثقافي خاص، صحيفة جهان اسلام، العدد 7، 1994.

104ـ موسوي خوزستاني، جواد: إيران: التقلّبات وأزمة الديمقراطية (**ايران: آلترناتيوها وبحران دموكراسي**)، كتاب التنمية، العدد الأول، ط 1، منشورات توسعة، طهران، 1991.

105ـ نراقي، أحمد: شريعتي وأصالة التاريخ (**شريعتي وأصالت تاريخ**)، كيان، السنة الثانية، العدد 6، 1992.

106ـ نراقي، يوسف: **التنمية والدول المتخلّفة**، شركة انتشار، طهران، 1991.

107ـ نقوي، محمد علي: سوسيولوجيا التغرّب (**جامعه شناسي غرب گرائی**)، المجلد الأول، ط 1، منشورات أمير كبير، طهران، 1982.

108ـ نيك گهر، عبد الحسين: مبادئ علم الاجتماع (**مباني جامعه شناسي**)، ط. 1، منشورات رايزن، طهران، 1990.

109ـ نيم كوف، واگبرن: مبادئ علم الاجتماع (**زمينه جامعه شناسي**) اقتباس وترجمة أ.ح.آريانپور، ط 8، الشركة المساهمة لكتاب الجيب، طهران، 1974.

110ـ فرجاوند، برويز: **التقدّم والتنمية على أساس الهوية الثقافية**، ط 1، الشركة المساهمة للنشر، طهران، ط. الثانية، 1989.

111ـ يوسفي أشكوري، حسن: شريعتي مصلح العصر الكبير،

شخصية وفكر الدكتور علي شريعتي (**شريعتي مصلح بزرگ معاصر، شخصيت وانديشه دكتر علي شريعتي**) ط 2، منشورات چاپخش، طهران، 1990.

112ـ يوسفي أشكوري، حسن: الثقافة والأيديولوجية، المهرجان العاشر لذكرى رحيل واستشهاد الدكتور علي شريعتي، باهتمام أمير رضائي، ط. الأولى، منشورات نداي جديد، 1987.

113ـ يوسفي أشكوري، حسن: رواية أخرى عن شريعتي وأفكاره (**روايتي ديگر از دكتر علي شريعتي وانديشه هايش**)، إحياء، الجزء الخامس، منشورات ياد آوران، طهران، 1991.

114ـ يوسفي أشكوري، حسن: حديث غير مكرر لشريعتي، (**حديث نامكرر شريعتي**) ميعاد با علي، المهرجان السادس عشر لذكرى استشهاد الدكتور علي شريعتي، ط. الأولى، منشورات تفكر، طهران، 1992.

115ـ يوسفي أشكوري، حسن: الفهرس الموضوعي للأعمال الكاملة للدكتور علي شريعتي (**فهرست موضوعي مجموعه آثار دكتر علي شريعتي**)، ط 1، إعداد: فيروزه صابر، منشورات مدرس، طهران، 1990.